jean-claude michéa

il vicolo cieco dell'economia

sull'impossibilità di sorpassare a sinistra il capitalismo

elèuthera

jean-claude michéa

il vicolo cieco dell'economia

sull'impossibilità di sorpassare a sinistra il capitalismo

open access

11,00 euro

ISBN 978-88-96904-24-4

9 788896 904244

elèuthera

È inutile «mettere la freccia» se non si può sorpassare. E il sorpasso «a sinistra» del capitalismo è impossibile se se ne condivide l'immaginario essenziale. All'utopia liberista e alla società che essa genera inevitabilmente – una società in cui la ricchezza e il potere dei pochi hanno come necessaria condizione la povertà e l'impotenza dei molti – non può efficacemente opporsi una sinistra che si fonda sulla stessa logica e sullo stesso mito: le inflessibili leggi dell'economia e il miracoloso ruolo della tecnica. Si impone dunque una rottura radicale con l'immaginario intellettuale della sinistra, che a partire dall'Ottocento ha funzionato soprattutto come religione del progresso e della crescita, nutrendosi di razionalità economica. Ritrovare le radici filosofiche del socialismo – che come insegna George Orwell corrispondono a un senso ampiamente condiviso di giustizia sociale – serve a comprendere un secolo di fallimenti e sconfitte e a guardare in altre direzioni. O meglio, serve a cambiare decisamente corsia ed esplorare l'ultima possibilità che forse ci resta per uscire dal vicolo cieco dell'economia in cui si è cacciata l'umanità.

Jean-Claude Michéa insegna Filosofia a Montpellier e dirige una collana presso le edizioni Climats/Flammarion. Autore di numerosi saggi, in italiano sono inoltre usciti *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale* (2008) e *L'insegnamento di ignoranza* (2005).

JEAN-CLAUDE MICHÉA

IL VICOLO CIECO DELL'ECONOMIA

SULL'IMPOSSIBILITÀ DI SORPASSARE A SINISTRA IL CAPITALISMO

elèuthera

INDICE

Avvertenza 9
Prefazione 11

PRIMA PARTE 19
CAPITALISMO E MODERNITÀ

Proposizioni 21
Scolii 39

SECONDA PARTE 59
COMMON DECENCY E SOCIALISMO

Proposizioni 61
Scolii 73

TERZA PARTE 83
UTOPIA LIBERALE E CAPITALISMO REALE
Proposizioni 85
Scolii 89

APPENDICE 91
PROMEMORIA

In quest'epoca della cosiddetta cultura di massa quelle
che mancano di cultura non sono tanto le masse quanto le élite.
È raro sentire sull'autobus spropositi così colossali
come quelli che si sentono alla televisione o si leggono sui giornali.

Claudio Magris

Pazzo è colui che ha perso tutto tranne la ragione.

Chesterton

AVVERTENZA

Le Proposizioni *della prima parte sono una versione completamente rivista – e redatta per l'essenziale nell'estate del 2000 – di una conversazione con Philippe Val e Stéphane Bou, pubblicata su «Charlie Hebdo» (5 e 12 luglio 2000). Per la sua riscrittura non ho fatto altro che conservare l'ordine delle domande che mi erano state poste. Tutti gli altri testi, a partire dagli* Scolii *che corredano le* Proposizioni *della prima parte, sono stati concepiti e redatti per la presente edizione, con la sola eccezione di tre prefazioni ad altrettante opere di Christopher Lasch, qui riprodotte per documentazione. L'importanza di questo filosofo americano mi sembra infatti tale (nonostante il silenzio in cui i media ufficiali hanno fatto cadere la sua opera da più di vent'anni) da giustificare ampiamente la ripubblicazione di quei testi anche a costo di moltiplicare ripetizioni e iterazioni.*

*Ora qualche parola a proposito della spinosa questione delle chiose o postille (*Scolii*) segnalate nel testo con lettere dell'alfabeto. Ho ripreso qui la distinzione spinoziana di proposizioni e scolii perché volevo suggerire che questi ultimi possiedono un valore filosofico completo e si dovrebbero perciò leggere alla stessa stregua delle prime. Naturalmente ci sono tanti altri modi (anche molto più efficaci) di trattare «dialetticamente» – come si usava dire un tempo – la logica reale di un processo storico. Gli esempi classici di una modalità di esposizione circolare, in cui la conoscenza di ogni singolo capitolo presuppone la conoscenza dell'in-*

sieme sono La fenomenologia dello spirito *di Hegel e* Il capitale *di Marx. Dato che io non ho né l'ingegno né la pazienza di quegli autori, ho trovato in questo sistema di note un mezzo pratico per riprodurre con poco sforzo gli effetti dialettici che mi erano indispensabili. Il lettore non deve spaventarsi per tali questioni metodologiche. Gli* Scolii, *infatti, sono stati costruiti e redatti in modo da essere letti indipendentemente dalle* Proposizioni *cui si riferiscono. Ognuno potrà quindi percorrere questo testo seguendo l'ordine che gli risulta più comodo, compreso, ovviamente, quello lineare.*

PREFAZIONE

La propaganda che appare ogni giorno sui *teleschermi* del mondo moderno si fonda invariabilmente su due idee-forza assai difficili da conciliare tra loro. Per un verso, come sempre in tempo di guerra, si succedono a ritmo ipnotico i bollettini di vittoria. I progressi prodigiosi della moderna tecnologia, come proclama il Ministero della Verità, hanno permesso di creare, per la prima volta nella storia, le basi materiali per un Avvenire Radioso e per l'imminente avvento del suo Regno. Questo Grande Balzo in avanti (dovuto indubbiamente allo spirito d'intraprendenza e d'innovazione che caratterizza la nostra incomparabile società liberale) non prelude solamente a un'era di abbondanza e di ricchezza illimitate. Come ricorda in ogni momento questa propaganda così accattivante, esso conferisce oltretutto agli uomini moderni un inedito potere sulle proprie condizioni di vita, tale che coloro che hanno avuto la sventura di vivere prima di loro avrebbero faticato anche solo a immaginare. Tanto la produzione industriale di tutti gli oggetti concepibili quanto gli orizzonti illimitati aperti dalle «nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione» costituiscono, a tutti gli effetti, i mezzi pratici in grado di cambiare l'esistenza e renderla felice per tutti, grazie anche al fatto di accumularsi in una quantità e a una velocità sconosciute a qualsiasi società precedente. Sembra, in poche parole, che si sia finalmente raggiunto quel momento della storia (che ne è contemporaneamente la fine) in cui tutto ciò che gli esseri umani hanno sognato,

una Sony qualunque l'ha realizzato o lo realizzerà di qui a poco[1].

Tuttavia, quando si arriva alle faccende serie – cioè, in generale, quando il *Popolo*, logicamente sedotto da sermoni tanto promettenti, pone non meno logicamente la questione dei benefici concreti che potrebbe ricavare effettivamente da tutti questi stupefacenti progressi – il tono del Ministero della Verità si fa di colpo cupo e la retorica entusiasta alla Victor Hugo lascia il posto agli accenti raggelanti di un Malthus. Il fatto è che la sapienza infallibile degli economisti – diamolo al momento per accertato – è in grado di dimostrare in modo indiscutibile che l'umanità ha esaurito le sue scorte di pane bianco, che gli anni gloriosi sono ormai alle nostre spalle e che è tempo di ficcarci in testa che abbiamo finora vissuto *al di sopra dei nostri mezzi*. In quest'ora che prelude a tempeste ineluttabili (considerando – ci viene detto per esempio – quei tassi di natalità sempre nefasti, perché troppo elevati o troppo bassi), le più modeste rivendicazioni assumono l'aspetto di lussi ormai inaccessibili. La semplice esigenza di conservare un lavoro relativamente stabile e degno all'interno di una situazione minimamente umana, di disporre di un reddito quasi dignitoso, di una vecchiaia tutelata, di qualche cura gratuita, addirittura di qualche spazio di meritato riposo – tutto questo, ci viene detto oggi, rappresenta una sfilza di capricci inaccettabili, *perché contrari alle leggi dell'economia*. Come sintetizza l'ex padrone dell'AXA (uno dei più grandi gruppi assicurativi del mondo), Claude Bébéar, con la brutale franchezza di chi è nato per comandare i suoi simili, la straordinaria accumulazione di progressi materiali e tecnologici può avere soltanto, per la maggioranza, un unico effetto: «*È evidente che si dovrà lavorare di più e più a lungo*»[2].

Insomma, se capiamo bene, la propaganda ufficiale ha il compito di farci credere questo: quanto più, grazie alla sua tecnologia prometeica e a un illimitato spirito d'inventiva, l'umanità espande le possibilità di alleviare le pene degli esseri umani e di modificare il corso delle cose, tanto più deve rassegnarsi ad ammettere di non avere più il controllo sul proprio destino storico; è dunque la portata stessa dei mezzi di cui dispone attualmente a spiegare l'esiguità dei risultati concreti che può sperare di raggiungere.

Suppongo che non sia necessario avere un carattere particolarmente ombroso o incontentabile per arrivare alla conclusione che un sistema sociale che ha bisogno di favole di questo genere per le-

gittimare le proprie modalità di funzionamento reali sia ingiusto e inefficace nel principio stesso[3], e che proprio per questo imponga una critica *radicale*, cioè, rispettando l'etimologia del termine, una critica che ne analizzi il male *alla radice* e che intenda trattarlo per quello che è.

In queste condizioni, il problema nel suo complesso consiste nel capire per quale misterioso meccanismo un sistema così evidentemente privo di razionalità sia riuscito, nel corso dei decenni, a stendere la sua ombra sull'intero pianeta, senza incontrare una seria opposizione da parte di coloro ai quali destabilizza l'esistenza e mutila la potenzialità di vita, senza suscitare, cioè, una resistenza collettiva commisurata ai guasti che produce e ai suoi effetti reali. Il problema può essere formulato in altro modo. Da oltre un secolo *tutti*, avversari e partigiani, concordano nel classificare con il nome di *sinistra* il vasto movimento politico e intellettuale che si oppone *ufficialmente* al sistema capitalista e a tutte le sue malefatte. Come può essere, allora, che un movimento storico di tale portata (e le cui idee sono diventate dominanti nella cultura contemporanea) non sia *mai* riuscito a rompere nella pratica l'organizzazione capitalista dell'esistenza, sostituendola con una società autenticamente umana, libera, ugualitaria e dignitosa?

Come si può ben capire, una domanda del genere non è precisamente nuova. Nel 1936, alla conclusione della sua inchiesta tra gli operai di Wigan Pier, George Orwell l'aveva già posta in questi termini: «Il fatto è che il socialismo perde terreno proprio dove dovrebbe guadagnarlo. Con tanti argomenti a suo favore – perché ogni pancia vuota è un argomento a favore del socialismo – la sua idea è meno largamente accettata di quanto non lo fosse dieci anni fa. Oggi l'uomo medio che pensa non solo non è socialista, ma è attivamente ostile al socialismo. Ciò è soprattutto dovuto a una propaganda sbagliata: il socialismo, nella versione che proponiamo oggi, ha qualche cosa di intrinsecamente sgradevole»[4].

E riassumeva così i principi di quella «propaganda sbagliata»: «Le persone che sono ormai più disposte ad accettare il socialismo sono del tipo che considera con entusiasmo il progresso meccanico in quanto tale. E ciò è talmente vero che i socialisti sono in genere incapaci di capire che esiste anche un'opinione opposta. In genere l'argomento più convincente che viene loro in mente consiste nel dirvi che l'attuale meccanizzazione del mondo non è

niente in confronto a quella che ci prepara il socialismo. Là dove oggi c'è un aereo, ce ne saranno cinquanta! Tutto il lavoro che oggi è svolto manualmente sarà allora fatto da macchine. Tutto quello che oggi è di cuoio, di legno o di pietra sarà di plastica, di vetro o di acciaio. Non ci saranno più disordini, imperfezioni, deserti, animali selvaggi, erbacce, malattie, povertà, sofferenze. Il mondo socialista è soprattutto un mondo ordinato ed efficace. È però proprio questa visione del futuro, concepito come un mondo scintillante alla Wells, che ripugna agli spiriti dotati di sensibilità. Va notato che questa rappresentazione del 'progresso', concepita da pance piene, non appartiene alla dottrina socialista. Si è finito per credere che lo fosse, e questo spiega come un certo conservatorismo di fondo di tanta gente d'ogni categoria abbia potuto così facilmente essere utilizzato contro il socialismo»[5].

Il breve saggio che segue ha l'unico scopo di sviluppare nel modo più metodico possibile queste osservazioni di Orwell. Me ne sono però discostato in due punti importanti. Per un verso, come cercherò di chiarire e come lo stesso Orwell riconosce alla fine del suo scritto, il culto del progresso e della modernità, che è il centro di gravità di tutta la propaganda di sinistra, è profondamente estraneo alle versioni originali del socialismo, come sono venute costituendosi in Inghilterra e in Francia all'inizio del XIX secolo. Per l'altro, e questa è una critica assai più grave, è diventato impossibile continuare a credere che i discorsi di questo tipo riguardino solo la «propaganda sbagliata» che un partito della sinistra (o, a maggior ragione, dell'estrema sinistra) potrebbe abbandonare o modificare a piacimento, a seconda, per esempio, delle fluttuazioni del suo elettorato. Mi sembra invece che l'elogio meccanico del «progresso» e della «modernizzazione» appartengano al nocciolo duro del programma metafisico di qualsiasi sinistra possibile, un programma al quale essa non potrebbe rinunciare, nemmeno in parte, senza negare del tutto se stessa. La ragione non è difficile da comprendere. La sinistra, fin dai suoi esordi storici, si è sempre presentata, e a ragione, come l'unica erede legittima dell'Illuminismo, cioè, per attenersi alle definizioni più classiche, come il partito del Movimento (nettamente opposto a tutti i partigiani dell'Ordine) e il luogo di incontro naturale di tutte le forze del Progresso e di tutti i fautori del Cambiamento. A questo titolo, chiaramente, essa ha saputo condurre o far proprie, nel corso degli ultimi due se-

coli, un numero incalcolabile di lotte per l'emancipazione, tanto legittime quanto indispensabili, contro le diverse potenze dell'*Ancien Régime* (in prima fila la Chiesa e il grande latifondo) e contro gli inaccettabili privilegi e pregiudizi sui quali i poteri tradizionali fondavano il proprio dominio[6].

Il problema è che nella storia delle idee una realtà ne maschera quasi sempre un'altra e gli esseri umani si trovano regolarmente davanti a *conseguenze* che non avevano nemmeno immaginato possibili, mentre ne sostenevano con il massimo ardore i *presupposti*. Questa griglia interpretativa, applicata alla filosofia illuminista, cioè al punto di avvio intellettuale della modernità, mi ha gradualmente portato a elaborare l'ipotesi seguente: non esiste, secondo me, che un'*unica* possibilità di sviluppare *integralmente* l'ambigua assiomatica dell'Illuminismo, ed è quella dell'*individualismo liberale*. La traduzione politica più radicale e più conseguentemente logica di quest'ultimo si trova nel discorso sull'economia politica[7] che ha la sua prima versione compiuta nella *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith. Questo equivale a dire che quella che ancor oggi viene chiamata la *sinistra* si alimenta esattamente *alla stessa fonte filosofica* del liberalismo moderno (dopotutto non è affatto assurdo, in linea di principio, affermare che Turgot e Adam Smith fossero, ai loro tempi, *uomini di sinistra*). L'esistenza di questa matrice originale, *comune* al pensiero della sinistra e al liberalismo illuminista, spiega secondo me le ragioni che hanno sempre indotto la prima ad avallare lo spirito del secondo *sull'essenziale*, quantunque le sia capitato spesso (e le capiterà ancora) di volerlo correggere (o *regolare*) su questo o quel dettaglio specifico. Queste ragioni non riguardano dunque in prima istanza la particolare psicologia della maggior parte dei capi di quel movimento (l'amore per il potere e il senso di tradimento che questo implica), ma sono fondamentalmente *ontologiche*, cioè attengono alla natura stessa della sinistra. Vista in questa prospettiva, l'idea di un «anticapitalismo» di sinistra (o di estrema sinistra) parrebbe improbabile come quella di un cattolicesimo rinnovato o «rifondato» che prescinda dalla natura divina del Cristo e dall'immortalità dell'anima. Sono pertanto le esigenze stesse di una lotta coerente all'utopia liberale e al *rafforzamento della società classista* che essa genera inevitabilmente (e con questo intendo semplicemente un tipo di società in cui la ricchezza e il potere indecenti

degli uni hanno come condizione principale lo sfruttamento e il disprezzo degli altri[8]) a rendere oggi politicamente *necessaria* una rottura radicale con l'immaginario intellettuale della sinistra. Capisco benissimo che l'idea di una rottura del genere ponga a molti seri problemi psicologici, perché la sinistra, da due secoli, ha soprattutto funzionato come un surrogato della religione (la religione del «progresso»); e si sa bene che qualsiasi religione ha come funzione principale quella di conferire un'identità ai suoi fedeli e di assicurare loro una pace interiore. Non faccio nemmeno fatica a immaginarmi che numerosi lettori considereranno un inutile paradosso questo modo di contrapporre radicalmente il progetto filosofico del socialismo originale ai diversi programmi della sinistra e dell'estrema sinistra esistenti; penseranno cioè che sia una provocazione aberrante e pericolosa, tale da *fare il gioco* di tutti i nemici del genere umano. Io credo invece che questo modo di vedere sia l'unico che dia un senso logico alla spirale di fallimenti e di sconfitte storiche *a ripetizione* che ha caratterizzato il secolo scorso, e la cui comprensione resta evidentemente oscura per molti nella strana situazione che è oggi la nostra. In ogni modo, è più o meno questa l'unica possibilità non esplorata che ci rimane, se vogliamo davvero aiutare l'umanità a uscire, finché siamo in tempo, dall'«impasse Adam Smith», dal *vicolo cieco dell'economia*.

Note alla Prefazione

1. È possibile trovare un esempio classico di questa propaganda nelle opere complete di Jacques Attali. Qui si ha l'occasione di notare, come ha spesso fatto Milan Kundera, che il principale vantaggio della propaganda totalitaria rispetto a quella delle società liberali sta nel fatto che chi subisce la prima finisce in genere per non crederne più nemmeno una parola.

2. «Journal du Dimanche», 12 maggio 2002.

3. Capisco bene che questa inefficacia è relativa. In realtà il sistema capitalista va avanti in modo abbastanza soddisfacente per una parte non trascurabile della popolazione mondiale, che ha effettivamente già ottenuto tanto e si appresta a ottenere ancora di più da una «globalizzazione» che peraltro, secondo tutte le statistiche, continua da vent'anni ad accrescere le disparità – tra nazioni come all'interno di

ogni nazione – e addirittura a creare *zone di impoverimento assoluto*. Del resto, proprio per questa ragione il vero problema non è quello di determinare, per dir così platonicamente, se la globalizzazione sia o meno un «bene» *in sé*, ma solo di sapere *per chi* lo sia necessariamente e *per chi* è impossibile che lo sia. Pertanto, ogni volta che qualcuno *accetta* di far parte del teatrino dello Spettacolo per venirvi a celebrare gli innumerevoli benefici che una civiltà ha il diritto di attendersi dalla scomparsa di tutte le frontiere e dal libero scambio generalizzato, è sempre meglio porre il doppio interrogativo nicciano: *chi parla? e da che posizione?* Si noterà indubbiamente come tanti discorsi intellettualmente apprezzabili, e perfettamente collaudati, sullo «spirito di apertura», il «métissage culturale», l'«accettazione dell'altro» e la «necessità di rimettere continuamente in discussione il nostro modo di vivere» assumono improvvisamente un tono molto particolare se ci si sforza di rileggerli alla luce di una *dichiarazione dei redditi* o di una domanda di rimborso delle proprie *spese di trasferta*. Peraltro, se il lettore volesse farsi un'idea della posizione reale che occupa *personalmente* in quel gioco del Monopoli su scala mondiale che è la modernizzazione capitalista, basterebbe ricordare (ricorrendo alle sole cifre ufficiali) che in Francia la retribuzione media è di 1.330 euro al mese, che 5 milioni di francesi vivono al di sotto della «soglia di povertà» (e di questi 1,7 milioni sono già *working poors*) e che le famiglie che hanno un reddito che supera i 3.530 euro al mese si collocano, per questo semplice fatto, nella fascia del 10 per cento dei più fortunati del Paese. Cifre del genere sorprenderanno certi lettori. La loro scusa principale è che non possono proprio fare affidamento sulla sociologia ufficiale per essere indotti a riflettere sulla natura e l'ampiezza di queste disuguaglianze di classe. Lo ricorda Louis Chauvel nel suo *Le Destin des générations* (PUF, Paris, 1998, p. 10): dal 1990 solo l'1 per cento delle tesi di sociologia discusse nelle università francesi utilizzava ancora il termine «classe» (e, sottolinea Chauvel, in un terzo dei casi si parlava di *classi scolastiche*).

4. George Orwell, *The Road to Wigan Pier*, Penguin Books, Harmondsworth, 1989, p. 159 [trad. it.: *La strada di Wigan Pier*, Mondadori, Milano, 2000].

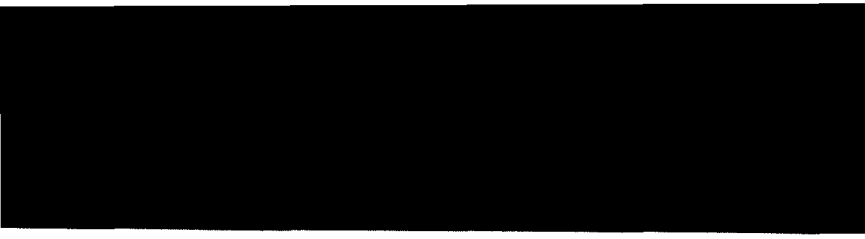
5. *Ibid.*, p. 176. Questi due passi compaiono nella seconda parte del libro, che contiene un saggio di straordinario acume sulla natura del socialismo. È interessante notare che Victor Gollancz, l'editore di Orwell, utilizzò tutti i mezzi di cui disponeva – con quella tranquillità di coscienza tipica di gran parte degli intellettuali di sinistra ogni volta che si tratta di «togliere la libertà ai nemici della libertà» – per *censurare* questa parte del libro che giudicava politicamente scorretta e tale da turbare il sonno mentale dei militanti.

6. Quelle lotte, destinate ad aprire al genere umano tutte quelle porte che erano state *vietate*, fino a quel momento, da pregiudizi assurdi o umanamente inaccettabili, imponevano ai tempi un notevole coraggio intellettuale e anche fisico. Una

volta compiuta questa missione storica (che cosa resta delle strutture dell'*Ancien Régime* nell'epoca del *Grande fratello* e del *Gay Pride?*), mantenere lo stesso e identico atteggiamento da parte della sinistra assume però tutt'altro significato. D'altra parte gli intellettuali di sinistra, da Hugo a Zola, avevano aperto quelle porte al prezzo di uno sforzo reale, e *a loro rischio e pericolo*. Al momento, invece, all'intellettuale di sinistra *moderno*, ammantato della sua poco plausibile dignità *boboista* (*bohémien-bourgeois*), radical-chic, altro non rimane se non sfondare le porte aperte dai suoi predecessori e combattere la ben comprensibile noia inventandosi a ogni pie' sospinto pericoli immaginari, come del resto fanno tutti i bambini del mondo. E questo naturalmente (visto che gli resta comunque un minimo senso della realtà) *a tutto vantaggio della sua carriera mediatica.*

7. Nella prima metà del XIX secolo (soprattutto negli scritti del giovane Marx) il termine economista solo molto raramente si riferisce a un ipotetico rappresentante di una nuova scienza positiva, mentre si applica più di frequente ai fautori di un sistema filosofico e politico preciso: il liberalismo (o capitalismo). Nella letteratura dell'epoca è anche normale trovare una contrapposizione tra «socialisti» ed «economisti», quali esponenti di ideologie rivali (del resto quest'accezione si ritrova ancora alla fine del secolo negli scritti sorprendenti di Léon Bourgeois). In questo senso va anche inteso il sottotitolo del *Capitale*: *Critica dell'economia politica.*

8. In una società di classe, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo può benissimo essere *indiretto*. Un moderno campione di football, per fare un esempio di ricchezza indecente, non sfrutta nessuno direttamente, ma gran parte dei suoi introiti sproporzionati (inimmaginabili solo vent'anni fa, quando il calcio era ancora più uno sport che un'industria) proviene necessariamente, attraverso percorsi obliqui, dal lavoro di altri uomini. Questa analisi si applica, a maggior ragione, alle star dei media e dello show business, e ci fa capire, nello stesso tempo, la base reale della loro coscienza «civica».

PRIMA PARTE
CAPITALISMO E MODERNITÀ

PROPOSIZIONI

1

Nel mio saggio *L'Enseignement de l'ignorance*, la questione della scuola è chiaramente affrontata in base alle sue specificità, ma, come chiarisce il sottotitolo del libro[1], essa rappresenta allo stesso tempo un osservatorio privilegiato che ho appositamente scelto per sollevare una serie di questioni molto più generali che riguardano tanto la natura del sistema capitalista quanto la necessità di criticarlo radicalmente.

1. *L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Climats, Castelnau-le-Lez, 1999.

2

A rigor di termini non si può capire niente dell'attuale dibattito sull'istruzione se, appiattendosi alla lettura prevalente datane dai media, ci si ostina a non vedervi altro che un nuovo episodio della lotta infinita che si ritiene abbia contrapposto fin dalle origini dell'umanità gli imperituri martiri dell'innovazione (con un Philippe Meirieu[2] nei panni del Galileo delle «scienze» dell'educazione) da un lato e, dall'altro, l'innumerevole schiera degli spiriti retrogradi o «elitisti», decisi a difendere con ogni mezzo i propri odiosi privilegi. Ancor meno dobbiamo vedere in tutta quell'agitazione un misterioso «effetto Allègre»[3], in grado di spiegare le difficoltà di attuazione di una riforma di per sé indispensabile con i soli connotati psicologici di un ministro caratterialmente instabile. In realtà, non solo lo sforzo per imporre questa riforma proseguirà senza modifiche sostanziali (e se anche un Jack Lang ricoprirà provvisoriamente la stessa carica altro non sarà che un Allègre in grado di parlare francese e di esprimersi correttamente), ma la pretesa «riforma Allègre» continuerà a non avere niente di specificamente francese. In Inghilterra, per esempio, si chiama «riforma Bluncketts», in Germania «riforma Bulmahn», in Belgio «riforma Onkelinx». Per essere più precisi, quello che si è avviato da una dozzina d'anni nell'insieme dei Paesi occidentali è uno schema di riforma scolastica *sostanzialmente identico* che, come hanno messo bene in luce gli studi di Nico Hirtt[4], è stato definito nelle sue linee principali da istituzioni politiche transnazionali (come l'OCSE o la Commissione Europea) sulla base delle raccomandazioni formulate dalle maggiori lobby industriali e finanziarie europee, come l'onnipotente European Round Table of Industrials. Le varie direttive rappresentano (cosa perfettamente logica) una semplice trasposizione in campo scolastico dei principi liberali o capitalisti (i due aggettivi sono sinonimi) che dagli anni Ottanta sono *sperimentati* in tutto il mondo e in tutti i campi d'attività umana,

2. Presidente dell'UNAPEL (Union Nationale des Associations de Parents d'Élèves), l'associazione francese dei genitori «per una scuola libera» [N.d.T.].

3. Claude Allègre è stato ministro dell'istruzione pubblica e della ricerca nel governo Jospin, poi sostituito da Jack Lang [N.d.T.].

4. Nico Hirtt, *Tableau noir*, EPO, Antwerpen, 1998; *Les nouveaux maîtres de l'école*, EPO, Antwerpen, 2000; *L'École prostituée*, Éd. Labor, Bruxelles, 2001.

dalle telecomunicazioni al traffico aereo, dalla cultura ai fondi pensione. Il fatto che una certa ristrutturazione capitalista della scuola sia smerciata, con il concorso attivo dei media ufficiali, sotto l'etichetta di «pedagogia» e «civismo» attesta semplicemente il normale cinismo dei moderni poteri politici. E bisogna essere dotati di un candore impermeabile per immaginarsi anche per un solo istante che quei governi che hanno interiorizzato la teologia liberale come «limite economico» invalicabile possano derogare di colpo dai propri principi quando si parla di scuola, che rappresenta, secondo la nota formula di Allègre, «il più grande mercato del XXI secolo».

3

La scelta, politica per definizione, di estendere a settori della vita umana prima relativamente protetti la sperimentazione dei principi capitalisti doveva necessariamente essere preceduta da una rivoluzione intellettuale. Di fatto il programma liberale *radicalizzato*, del quale la globalizzazione altro non è se non la sua applicazione metodica, non è poi questa grande novità. Circolava già alla fine della seconda guerra mondiale in certi ambienti universitari, spesso vivaci come la Société du Mont-Pélerin, al cui interno officiavano fra gli altri Friedrich Hayek e Milton Friedman. Tuttavia, perché si arrivasse alla decisione di sperimentare questo programma, era evidentemente necessario che sembrasse credibile sia al mondo della grande impresa sia a quello dei dirigenti politici. Senza un concorso *determinante* di questi ultimi, non sarebbe mai stato possibile imporre ai popoli l'utopia di un mercato mondiale autoregolato, come invece è avvenuto prima negli Stati Uniti e poi in Europa dalla fine degli anni Settanta. Ciò vuol dire che fino a quella data la sperimentazione del programma capitalista conosceva solo forme limitate dal punto di vista culturale e politico, anche se, indubbiamente, già alla fine del XIX secolo esse marcavano in modo sempre più profondo l'esistenza reale delle società[5]. Quello che è stato definito il «compromesso

5. Sull'illusione di un XIX secolo «paradiso del libero scambio», si veda il classico saggio di Paul Bairoch, *Economia e storia mondiale. Miti e paradossi*, Garzanti, Milano 1996.

keynesiano», fondato sull'instabile equilibrio tra lo «Stato assistenziale», il potere delle grandi imprese e quello delle burocrazie sindacali, costituisce un esempio classico di quei limiti politici. Lascio da parte, per il momento, il problema ancor più fondamentale dei limiti *culturali* all'espansione del capitale. Per indurre le diverse élite dirigenti a modificare la precedente visione del mondo era dunque necessario che la «crisi» del sistema capitalista – ovvero, in realtà, la *crisi della sua forma storicamente limitata* – cominciasse a essere vissuta sia come un fatto di indiscutibile evidenza sia come un problema politico preciso. È quanto avviene gradualmente dall'inizio degli anni Settanta [**A**].

4

L'andamento di questa «crisi» è ormai ben noto: da un lato il rendimento medio del capitale, in Europa e negli Stati Uniti, comincia a declinare e la crescita rallenta; dall'altro la radicalizzazione delle lotte operaie, soprattutto in Francia, in Italia e in Inghilterra, induce le élite dirigenti, nel timore che queste travalichino il tradizionale inquadramento sindacale, a concentrarsi sul problema della «governabilità» delle società occidentali [**B**]. Se si aggiunge a questi due aspetti il declino sempre più evidente della legittimità storica degli Stati totalitari leninisti, Stati interventisti quant'altri mai, abbiamo individuato, a mio modo di vedere, tutte le condizioni ideologiche principali che, nel corso di quel tremendo decennio, finiranno per rendere le classi dirigenti (in un primo tempo sbalestrate dal nuovo stato di cose) sempre più pronte ad accogliere il nuovo discorso del liberalismo radicalizzato; o, in altre parole, pronte ad accettare l'idea per cui solo la metodica rimozione di tutti gli ostacoli politici e culturali all'avvento del mercato globale autoregolato avrebbe potuto rendere di nuovo governabile e prospero questo vasto mondo. Tale è l'origine delle attuali crociate a favore della «modernizzazione» e della «globalizzazione», che sono diventate rapidamente l'alfa e l'omega di qualunque «verità» mediatica. Converrà aggiungere subito una curiosa osservazione dalle conseguenze letteralmente incalcolabili. Infatti, da Adam Smith in poi l'ipotesi capitalista – cioè l'idea che il libero scambio generalizzato rappresenti il miglior fondamento possibile

dell'armonia sociale – si basa su una scommessa teorica la cui convalida matematica è stata a lungo ricercata dagli economisti ufficiali, a partire dalle opere di Leon Walras. Nei primi anni Settanta è stato possibile dimostrare, soprattutto grazie alle ricerche di Nash e di Debreu sulle condizioni di equilibrio del mercato, che quella scommessa era illusoria e che pertanto l'ipotesi liberale aveva rappresentato soltanto, nella storia delle idee, una parentesi ingegnosa e storicamente feconda, ma in sostanza puramente metafisica [**C**]. Paradossalmente, proprio nel momento in cui il progetto capitalista vede svanire definitivamente le ultime speranze di una fondazione scientifica dei propri dogmi, la maggioranza dei suoi esponenti economici e politici, come dei numerosi intellettuali addomesticati, arriva a prenderlo sul serio per la prima volta, e a sperimentarlo su scala planetaria e in tutti gli ambiti dell'esistenza umana. Proprio perché la famosa «modernizzazione» altro non è che una teologia applicata (una crociata nel senso più tradizionale del termine), la forma di vita che essa comporta, al termine delle diverse trasformazioni programmate, in pratica rimanda semplicemente a un'immagine rovesciata di qualsiasi esistenza degna di questo nome [**D**].

5

La genesi del progetto capitalista (o liberale, o economico, poiché questi termini, come li intendo io, coincidono perfettamente) è del tutto impossibile da comprendere se non la si riferisce alla questione centrale che ha sempre definito la modernità europea dalla fine delle drammatiche guerre civili del XVI secolo: su che basi è possibile ricostruire una società pacificata, visto che è universalmente ammesso che nessuna rivelazione religiosa è più in grado di dare regole a un mondo comune? [**E**] La risposta che alla fine prevarrà, e che non era certo l'unica possibile (basta leggere Pascal), è che la ragione, la «luce naturale», costituisce la condizione *necessaria* (un postulato che si accetta senza difficoltà) e *sufficiente* (e qui si tratta di un altro problema) per portare a termine la totale riorganizzazione dell'ordine umano. Conviene integrare questa ipotesi con un postulato aggiuntivo che, a buon diritto, è del tutto indipendente dai due precedenti. È l'idea per cui la forma più alta e perfetta di ragione è rappresentata dalla razionalità scientifica, il cui mo-

dello privilegiato era offerto dalla nascente fisica sperimentale, con Galileo e Newton, e la cui serie infinita di applicazioni previste, come si supponeva, avrebbe innescato l'avvio non solo del progresso tecnico e industriale, ma anche, *di conseguenza*, del progresso del genere umano stesso (ed è proprio questo nesso «logico» a essere all'origine di tanti problemi). Sulla scorta di questi tre postulati che definiranno la base intellettuale delle correnti più radicali della «filosofia dell'Illuminismo», non è difficile ricavare i principi della reazione modernista al problema della modernità. Per costruire il migliore dei mondi, un secondo paradiso terrestre per sempre liberato dal pregiudizio, dalla superstizione e dalle passioni corrispondenti, basterà insomma *organizzare scientificamente l'umanità* (sarà questa la formula di Renan) o, almeno, proporre un modello di funzionamento del tutto compatibile con le presunte esigenze della ragione. Per questo, dalla fine del XVII secolo, la maggioranza dei fautori del «progresso» s'impegna instancabilmente per scoprire i principi fondamentali di una «scienza della natura umana», ovvero di una «fisica sociale» che si ritiene capace di formulare l'insieme delle leggi della meccanica umana sul modello indiscutibile del sistema della natura fondato da Newton. Per quest'ultimo, com'è noto, era stata una forza dagli effetti misurabili, la *gravitazione universale*, quella che aveva permesso di ricollegare i movimenti in apparenza disordinati dei corpi naturali a un fondamento razionale, cioè verificabile sperimentalmente. Per la meccanica sociale era pertanto indispensabile individuare una forza con proprietà equivalenti. La maggioranza degli illuministi si trovò a poco a poco d'accordo nell'individuarla nell'*interesse*. Il che equivaleva a dire che un uomo si comporta «razionalmente» quando, sgombro da qualsiasi pregiudizio, da qualsiasi superstizione e da qualsiasi passione negativa, prende ad agire in conformità al proprio *interesse ben inteso*, mentre ogni altro criterio di razionalità nei comportamenti umani sarebbe privo di senso. Le conseguenze di tale ipotesi – che i filosofi chiamano in genere «utilitarismo» – sono fondamentali per capire il mondo che è il nostro [**F**]. Per un verso, essa permette di spiegare in modo plausibile il fallimento dei precedenti sistemi politici, che per funzionare in modo ottimale pretendevano, in effetti, che gli uomini si comportassero come i santi del Vangelo o gli eroi dell'antichità. Ma esigenze di questo tipo erano impossibili da soddisfare, hanno poi ribattuto i «modernisti», dato

che gli uomini, se si accetta di considerarli *in quanto tali*, cioè in modo scientifico, tendono *per natura* a comportarsi come calcolatori egoisti e sarebbe *utopistico* contare sulla loro virtù. Per altro verso, questa concezione mette fine definitivamente al disprezzo di cui erano oggetto le attività mercantili. Infatti, se ammettiamo che ogni essere umano è determinato per natura a ricercare esclusivamente ciò che è utile per lui, lo scambio economico (il *cash nexus* di Carlyle) diventa l'esempio più nitido di una relazione umana razionale, perché ogni partecipante, al termine di una negoziazione che si suppone pacifica, finisce sempre per trovarvi il proprio utile. Se accettiamo questi presupposti nel loro insieme, si possono ricostituire facilmente le articolazioni intellettuali del progetto capitalista. Basta postulare l'esistenza di un'«armonia naturale» degli interessi umani – ovvero la funzione teologica della famosa «mano invisibile» del mercato – per arrivare all'idea centrale di quella «scienza» economica di cui la metafisica capitalista si è sempre sentita la semplice traduzione politica: l'esigenza di abolire tutto ciò che nelle leggi, nei costumi, nei comportamenti ereditati dalla storia ostacola ancora l'azione razionale degli individui, il libero perseguimento dei loro interessi ben intesi. Si trova così postulato che una volta fatta *tabula rasa* del proprio assurdo passato (il liberalismo si fonda sempre sulla mistica dell'*anno zero*), la società diventerà inevitabilmente pacifica, prospera e felice. Se la generalizzazione sistematica della logica mercantile e della concorrenza integralmente libera che le deve corrispondere costituisce per i liberali del XVIII secolo l'enigma finalmente risolto della storia, ciò avviene perché ai loro occhi essa rappresenta l'unico fondamento possibile per i progressi della civiltà e la base indispensabile per l'emancipazione del genere umano. I monaci-guerrieri del liberalismo moderno, i Minc, gli Attali e i vari Sorman, non hanno aggiunto nessuna idea davvero nuova a questo vetusto vangelo. In ogni caso nulla che sia filosoficamente posteriore a quanto è possibile trovare già nel XIX secolo nelle mediocrissime opere di un Say o di un Bastiat.

6

Se c'è una cosa che l'antropologia oggi è in grado di stabilire con ogni certezza possibile in questo campo, è il fatto che l'indi-

viduo «razionale» (calcolatore ed egoista) ipotizzato dalla teoria liberale altro non è che un mito filosofico, una semplice «robinsonata», come la definiva Marx [G]. L'*inconscio*, per esempio, senza nemmeno considerare la sua struttura «transgenerazionale», ci ricorda continuamente che *altri da me* – e prima di tutto un «padre» e una «madre», quale che ne sia la modalità di presenza immaginaria o simbolica – sono lo specchio perennemente teso in cui ognuno di noi deve arrangiarsi come può per mettere insieme i contorni insieme stabili e continuamente mobili della propria identità. D'altronde la *lingua materna* e, quindi, l'universo culturale che le è necessariamente collegato inscrivono ogni soggetto in una tradizione costrittiva che nessuno, nemmeno il grande scrittore, riesce a modificare in profondità come gli pare. Sulla scorta degli studi di Marcel Mauss e di chi ne continua oggi l'opera (penso al lavoro fondamentale di Alain Caillé e del MAUSS, *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*), noi oggi disponiamo di sequenze teoriche abbastanza precise che chiariscono il senso reale di una parte degli scambi che sostengono lo stesso ordine umano. Alla luce di quegli studi, si può considerare acquisito il fatto che la strategia utilitarista rappresenta solo una delle figure possibili della condotta umana, la cui convalida filosofica è, tutto sommato, abbastanza recente. Si può infatti constatare come alla base della nostra esistenza in buona parte i beni tendano a circolare, e i servizi tendano a essere erogati, seguendo quello che Mauss definiva il *ciclo del dono*, ovvero il triplice obbligo, insieme imperativo e facoltativo, interessato e disinteressato, di «dare, ricevere e rendere» [H].

È proprio questa logica del dono, *non riducibile a nessun calcolo puramente economico*, che spiega come e perché (Serge Latouche lo ha messo bene in luce con l'esempio africano) vasti settori dell'umanità continuino a condurre una vita reale, benché invisibile agli «esperti», sotto la scorza ufficiale dei rapporti capitalisti. Certo non si tratta di una caratteristica esclusiva delle società tradizionali che da noi sopravvivrebbe solo in forme marginali o folcloristiche. Basta osservare l'esistenza quotidiana reale degli esseri umani nel corso delle ventiquattro ore, nella vita in famiglia, nei giochi di amore e di amicizia come nelle relazioni di vicinato (base essenziale di qualsiasi autentica socialità, soprattutto nei quartieri popolari), per scoprire che il dono, l'aiuto reciproco e

il senso civico continuano a segnare una parte non trascurabile dei rapporti concreti tra gli individui [I]. Eppure, essendo il momento del dono il rimosso per eccellenza dell'ideologia modernista, le nostre esistenze tendono a presentarsi sotto il segno di una *schizofrenia* costitutiva. L'immaginario dominante ci impone infatti di ripetere continuamente «*homo homini lupus*» anche se il nostro reale modo di agire quotidiano smentisce in misura ancora rilevante questa credenza imposta. E ciò è vero nonostante che sia del tutto evidente che quelle forme di civismo tendono gradualmente a ridursi perché l'attivazione delle logiche liberali è anche e necessariamente l'attivazione della guerra di tutti contro tutti; e nonostante che la storia ci insegni che nessuna comunità resta mai al riparo da una barbarie che non è altro se non il rovescio speculare della sua umanità. Del resto, una prova concreta di questo fatto si trova proprio all'interno dello stesso discorso liberale. All'inizio, come abbiamo visto, l'economia politica pretendeva di fondare le proprie leggi sulla constatazione «empirica» che gli uomini «in quanto tali» sono indotti dalla propria natura ad agire solo secondo un calcolo d'interesse. Ma tutte le lamentazioni dei liberali moderni si riassumono in realtà nel dire che se la generalizzazione del libero scambio non produce sempre gli effetti meravigliosi vaticinati dalla teoria, questo succede perché gli uomini realmente esistenti (spinti da abitudini irrazionali o sentimentali) si ostinano ad agire in modo diverso da come dovrebbero *se fossero quello che sono*. Questo paradosso logico spiega bene come mai l'adozione di una politica liberale presupponga necessariamente – fingendo di «adattare la mentalità dei singoli al cambiamento» – la costante volontà di costruire *un uomo nuovo*, la cui giovinezza sarà sempre il campo privilegiato di sperimentazione e verso il quale *la propaganda pubblicitaria* sarà uno degli strumenti più efficaci [**J**].

Lo stesso paradosso svela anche fino a che punto il sedicente «realismo» della «scienza» economica si puntelli su una rappresentazione dell'uomo del tutto *metafisica* (particolarmente pessimista e puritana) che, se messa acriticamente in pratica, nel tempo non può che rivelarsi terribilmente devastante per l'umanità reale. È appunto questo il rischio insensato che *tutti* i politici *moderni* (cioè quelli il cui orizzonte di pensiero non s'innalza mai oltre il breve termine) stanno assumendosi tranquillamente sotto i magici nomi di «modernizzazione» e di «globalizzazione».

7

La peggiore delle illusioni in cui oggi può cullarsi un militante di sinistra è quindi quella di continuare a credere che quel sistema capitalista che egli afferma di combattere costituisca in sé un ordine conservatore, autoritario e patriarcale, i cui pilastri fondamentali sarebbero la Chiesa, l'Esercito e la Famiglia. Se si confronta questa prospettiva delirante con ciò che abbiamo *realmente* sotto gli occhi, ci si rende conto che poggia su una confusione micidiale tra le differenti figure proprie allo *spirito borghese*, che varia a seconda del luogo e dell'epoca (armatore bordolese sotto la Restaurazione, banchiere nel Secondo Impero, imprenditore industriale negli anni Sessanta), e allo *spirito del capitalismo*, che è per definizione l'immaginario indispensabile per far funzionare nel modo ideale il dispositivo inventato da Turgot e da Adam Smith e così portare a maturazione tutti i suoi frutti [**K**]. A quali condizioni antropologiche è concepibile uno schema di funzionamento del genere (mettendo al momento da parte il problema chiaramente cruciale dei limiti ecologici)? La risposta è evidentissima: perché siano soddisfatti gli equilibri preconizzati da Adam Smith è indispensabile che ogni operatore umano (quale ne sia la posizione sul mercato unico ove si suppone esista la concorrenza perfetta) sia disposto, in qualsiasi istante della sua esistenza e senza la minima esitazione psicologica, a cambiare all'istante, quando l'economia glielo ordina, *abitudini*, *professione* e (condizione principale) *luogo di residenza*. In altre parole, le profezie storiche del sistema capitalista – l'arricchimento di tutti in un mondo pacificato, sempre più libero e sempre più felice – possono compiersi solo ed esclusivamente se ogni individuo della *commercial society* (come la chiamava Adam Smith) ha interiorizzato in modo definitivo l'obbligo mentale di essere integralmente *flessibile*, di essere *mobilizzabile* in qualsiasi istante e pronto a vivere giorno per giorno come un atomo assoluto (una «particella elementare») per il quale qualunque legame, qualunque impegno nei confronti degli altri, rappresenta a priori un ostacolo al perseguimento dei propri interessi ben intesi e un'inaccettabile dipendenza psicologica. Si vede subito che *l'uomo senza qualità* del capitalismo ideale, quest'uomo che non è a casa sua da nessuna parte e la cui esistenza va ridotta d'imperio a *una serie di rotture e di traslochi*,

trova una realizzazione molto imperfetta nel modello del borghese balzacchiano o dell'industriale di provincia dei film di Chabrol [L]. Questi personaggi in realtà rappresentano solo una forma particolare e limitata dello spirito capitalista compiuto, non foss'altro che per il pregiudizio nazionalista, la tradizione patriarcale, la vecchia coscienza religiosa o, al contrario, per convinzioni più degne. La necessità di innovare a qualsiasi costo e di rimettere continuamente in discussione il proprio modo di vivere per rispondere alle incessanti sollecitazioni di un'economia divinizzata, in quei borghesi storici continua a essere potentemente controbilanciata dal peso concreto delle filiazioni, delle appartenenze e dei radicamenti. Ogni figura sociologicamente costituita della borghesia finisce così per apparire alla lunga come un ostacolo allo sviluppo dello spirito capitalista assoluto e del corrispondente immaginario di un'umanità costantemente in movimento, senza pregiudizi né attaccamenti, sospinta dalla sola ricerca del proprio interesse ben inteso. Questo immaginario rappresenta indubbiamente l'eredità più ambigua – perché è insieme *emancipatore* e *alienante* – dell'Illuminismo e del suo inflessibile progressismo. Si capisce allora come sia possibile scrivere una vera e propria «fenomenologia dello spirito capitalista». A condizione di aggiungere, ed è il minimo in un'ottica hegeliana, che questa storia ubbidisce a una *logica* (il che non significa di per sé una *fatalità*) [**M**]. Quello che Boltanski e Chiappello hanno chiamato, non a torto, il «nuovo spirito del capitalismo», quel momento storico in cui la mobilità degli individui diventa una forza produttiva diretta, è proprio una delle ultime forme che deve prendere lo spirito umano quando lo sviluppo effettivo del capitale tende, per usare il gergo dei filosofi, a «ricongiungersi con il suo concetto». Inutile dire che la figura che meglio impersona questo inizio della fine della storia non è il borghese di Balzac. Il «Nomade Bouygues»*, surrogato patetico dell'umanità, destinato a vivere come un pesce nell'acqua in un mondo a misura di Bill Gates, mi pare un esempio molto più appropriato.

* Bouygues è uno dei principali operatori francesi di telefonia e «Nomade» è uno dei suoi cellulari più noti [N.d.T.].

8

Le società moderne sono le prime nella storia che sperimentano la strana idea secondo la quale il destino di ogni individuo non è quello di diventare adulto ma di *restare giovane* per l'eternità. Sotto il regno sempre più potente di un'economia senza vincoli, la vita tende così a diventare una corsa del tutto assurda a non invecchiare mai e a non morire mai, insomma a negarsi in quanto esseri umani. Questo terrore insensato di diventare adulti, di accettare il fatto che toccherà anche a noi, un giorno, di *lasciare il posto* (senza questa supposizione l'atto di trasmettere, che è l'atto adulto per eccellenza, non ha più il minimo senso), questo terrore è chiaramente l'altra faccia del modo di vita cui ci costringono i progressi del capitalismo moderno. Infatti, anche facendo astrazione dal fatto che ogni società progressista (che per definizione vive *all'ombra del futuro*) è filosoficamente tenuta a mitizzare la giovinezza (che rappresenta ufficialmente il futuro), esistono ragioni specifiche e costanti, sotto il regno del capitale, per trasformare in un imperativo categorico l'assurdo desiderio di restare giovani *per l'eternità*. L'esistenza del «Nomade Bouygues», perennemente in movimento sullo scacchiere del mondo in funzione degli ordini dell'economia e dello spettacolo, impone infatti non solo una perfetta integrità fisica, ma soprattutto una capacità di vivere senza mai impegnarsi in relazioni profonde e *durevoli* (il che non significa ovviamente indissolubili o eterne). La *predominanza* attribuita alla giovinezza, ovvero al fatto che per diventare se stessi non si può fare altro che *rompere*, in modo provvisorio o definitivo, con chi, bene o male, ci ha fatto arrivare fino a un dato punto, è forse il miglior modello che ci viene offerto di un'esistenza completamente adattabile ai presupposti metafisici del capitale, cioè alla necessità di girare continuamente le spalle al passato e di stabilire con gli altri solo relazioni fuggevoli. La questione, però, è di sapere fino a che punto il nostro corpo, la nostra psiche, sono in grado di reggere senza cedimenti questa costrizione capitalista di un'eterna giovinezza, cioè di un'esistenza per sempre atomizzata e in costante movimento. Per esprimerci con le parole rese celebri da Debord, è possibile «andare in giro nella notte infinita» senza essere «consumati dal fuoco»? Il posto occupato, in senso reale e simbolico, dalla tossicomania (cioè dalla produzione di uomini chimicamente assistiti)

nelle nuove generazioni ci segnala che nell'era dell'economia trionfante restare giovani sembra ormai diventato un problema per i giovani stessi. Quel che è certo, nel contesto determinato da questa costrizione capitalista, è il fatto che la paura d'invecchiare e di morire sta assumendo nelle nostre società un ruolo che non ha nulla di equivalente nei mondi che ci hanno preceduto. E l'unico rimedio che l'utopia liberale sarà in grado di proporre per curare la malattia che provoca, non potrà che essere ricercato in una possibile ricostruzione integrale dell'uomo mediante le nuove biotecnologie, in altre parole creando quella che Fukuyama definisce con stupore una «post-umanità» indefinitamente riprogrammabile in base ai progressi del sistema capitalista. È così che il liberalismo dei Lumi finisce a sua volta, secondo uno schema ben noto, per produrre un surrogato di religione necessario alla coerenza di qualunque utopia. Surrogato di cui l'interesse dei più sciocchi per le tecniche criogeniche, questo mito da bazar, è senza dubbio la forma più vistosa, che finisce per farci rimpiangere la grandiosità delle religioni del passato.

9

La tesi secondo la quale la sensibilità socialista sarebbe legata sul piano filosofico alle dottrine della sinistra è un'idea indotta che in Francia risale sostanzialmente ai tempi dell'affare Dreyfus. Fino ad allora, e a partire dalla Restaurazione, il *côté gauche*, come lo si chiamava, si definiva soprattutto come «partito del Progresso, della Scienza e della Ragione» (riprendo questa recente definizione fatta, in senso positivo, dal compianto Jean Glavany). Ciò vuol dire che la sinistra si è sempre presentata, nella storia, come l'unica erede legittima dell'Illuminismo e, a questo titolo, come l'avanguardia più decisa di tutte le modernizzazioni concepibili, di carattere tecnologico, politico o morale. La sensibilità socialista, invece, ha origini diverse e più complesse. Si forma veramente solo all'inizio del XIX secolo, dapprima attraverso le molteplici lotte degli operai inglesi (e irlandesi) contro i modi di vita degradati loro imposti dalla prima modernizzazione industriale. In queste precise condizioni storiche, infatti, come scrive Engels nel 1845, «le usanze e le condizioni del buon tempo

antico sono state distrutte radicalmente; qui si è giunti al punto che il nome di *Old Merry England* non evoca più nulla, perché la stessa *Old England* non la si conosce più neppure attraverso i ricordi e i racconti dei nonni»[6] [N]. Il socialismo operaio si configura così fin dall'origine come un rapporto eminentemente critico verso la modernità, e soprattutto verso il suo individualismo devastante (inizialmente il termine «socialismo» è creato da Pierre Leroux appunto per indicare il contrario dell'individualismo assoluto) e verso quel curioso catechismo industriale che ne è una abituale conseguenza. Per questo le prime teorizzazioni filosofiche avanzate da Engels riguardo alle contestazioni operaie della modernità si basano, in primo luogo e molto logicamente, sulla critica radicale dell'individualismo dei Lumi. «Se questo isolamento del singolo» egli scriveva «questo angusto egoismo è dappertutto il principio fondamentale della nostra odierna società, pure in nessun luogo esso si rivela in un modo così sfrontato e aperto, così consapevole, come qui, nella calca della grande città. La *decomposizione dell'umanità in monadi*, ciascuna delle quali ha un principio di vita particolare e uno scopo particolare, il *mondo degli atomi*, sono stati portati qui alle loro estreme conseguenze»[7]. Si vede così come il progetto socialista sia filosoficamente orientato, fin dalla nascita, dal desiderio che hanno i primi lavoratori moderni di proteggere, contro gli effetti disumanizzanti del liberalismo industriale, un certo numero di forme di esistenza comunitaria (tanto urbane quanto rurali) che essi *intuiscono* essere (e non grazie a una scienza importata «dall'esterno» da benevoli tutori) l'orizzonte culturale indispensabile di qualsiasi vita umana degna di questo nome. Naturalmente, questa aspirazione fondante tesa a conservare «un mondo comune», come dice Hannah Arendt, non è riducibile in nessun modo a una nostalgia delle gerarchie sociali dell'*Ancien Régime*. Il socialismo operaio, essendo prima di tutto una creazione *popolare*, riprendeva naturalmente, per proprio conto, l'idea *moderna* di un'uguaglianza universale, badando però bene a darle il contenuto più concreto possibile. Il fatto stesso che il socialismo, in

6. Friedrich Engels, *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1966, p. 219.
7. *Ibid.*, p. 222.

quanto auspicata comunità di lavoratori finalmente liberi e uguali, dovesse proprio per questo affermarsi da subito come autentica comunità [**O**] – cioè come insieme storico con un'esistenza autonoma che nessuno Stato, per quanto «razionale», potesse organizzare dal di fuori e dall'alto – immunizzava in genere i primi critici operai, pur diversissimi tra loro per natura, contro la maggior parte delle illusioni politiche tipiche del modernismo. Un teorico inglese dell'epoca, Evans, ha offerto da questo punto di vista quella che secondo me è la migliore definizione di quei socialismi *operai* e *popolari*, scrivendo che i loro due nemici eterni erano «l'individualismo dell'economia politica inglese, che in nome della libertà rende gli uomini tra loro dei lupi rapaci riducendo la società in atomi, e il socialismo saint-simoniano, questo nuovo papato oppressivo, totalizzante, che trasformerebbe l'umanità in una macchina in cui le vere nature viventi, gli individui, sarebbero ridotti a materia utile invece di essere essi stessi arbitri del proprio destino» [**P**].

10

Quella che in Francia è chiamata «sinistra» ai nostri giorni in realtà non è altro che il prodotto di un *compromesso storico* particolarmente precario, negoziato ai tempi dell'affare Dreyfus, tra il socialismo operaio – che in Francia era peraltro più proudhoniano che marxista [**Q**]) – e il campo repubblicano, cioè quello degli eredi dell'Illuminismo (e di tutte le sue ambiguità filosofiche) per i quali l'unico nemico, in qualsiasi situazione, era sempre e solo l'*Ancien Régime*, ovvero tutto ciò che, in un modo o in un altro, si contrapponeva agli effetti ritenuti *necessariamente* emancipatori del progresso scientifico, industriale e «morale». Per comprendere le vicende della sinistra moderna basta pertanto porsi il seguente interrogativo: che cosa poteva diventare quella instabile configurazione ideologica una volta che le principali potenze dell'*Ancien Régime* fossero state storicamente eliminate (com'è stato dopo la Liberazione) e una volta che, con il pretesto delle *leggi bronzee dell'economia*, essa avesse definitivamente rinunciato a conservare nel suo programma ufficiale «l'utopia» di una critica *radicale* del capitalismo moderno (com'è avvenuto all'ini-

zio degli anni Ottanta)? La risposta mi sembra evidente. Non poteva diventare altro che quello che è diventata: una semplice macchina politica destinata a legittimare culturalmente, in nome del «progresso» e della «modernizzazione», tutte le fughe in avanti della civiltà liberale [**R**]. È chiaro che in tale ruolo la sinistra è infinitamente meglio attrezzata dal punto di vista intellettuale di tutte le destre dell'universo. Se si tratta infatti, come è appunto il caso, di fondare l'infrastruttura psicologica e immaginaria di un mondo completamente «libero» e modernizzato (cioè composto di atomi perennemente in movimento e senz'altro programma metafisico al di fuori di quello che impone di «vivere senza tempi morti e godere senza ostacoli»), allora gli eredi di Sade e dell'egoismo stirneriano saranno sempre più competitivi ed efficaci dei «conservatori» di qualsiasi stampo. Non è dunque il caso di stupirsi, ora che qualunque ipotesi di rottura con la logica devastante del capitalismo è presentata come «utopistica», «totalitaria» o addirittura – sommo crimine del pensiero – «populista» [**S**], se questa sinistra moderna o «*liberal-libertaria*» [**T**], che detiene ormai il controllo dell'*industria della buona coscienza* (e domina a questo titolo quasi tutti i settori dello spettacolo e della cultura «giovanile» che ne è il principio unificante), rappresenti la forma ideologica più efficace e più atta a preparare, accompagnare e celebrare le temibili evoluzioni future di un'economia che si sviluppa per conto proprio.

11

Il futuro degli esseri umani è comunque nelle loro mani, perché, per quanto ne so, nessun dio, nemmeno l'onnipotente Internet, è in grado di governare il corso della storia. Se allora non vogliamo che la «causa dell'umanità» (Engels) diventi una causa persa, è necessario che chi la sostiene prenda finalmente atto, e con la massima urgenza (visto che il tempo, diventato il tempo dell'economia, lavora contro gli uomini e l'ambiente), che la critica radicale della *rappresentazione economica del mondo*, derivata dall'Illuminismo, è diventata un compito politico fondamentale, senza il quale tutte le altre lotte parziali a favore di una società giusta sono perdute in partenza. Solo al costo di una *decolonizzazione del nostro*

immaginario, come dice Serge Latouche, con tutti i ripensamenti che questo comporta, sarà nuovamente possibile resistere *effettivamente* ai vari padroni del mondo, di «destra» o di «sinistra» che siano, ogni volta che cercano di convincere i popoli che *tutte* le modernizzazioni loro imposte rappresentano *per principio* meravigliosi passi in avanti verso la Terra Promessa, e che metterle in discussione deve essere considerato a priori criminale o insensato. Una *rivoluzione culturale* del genere, se dobbiamo darle un nome, impone ovviamente che si riattivi tutto ciò che c'è stato di eccellente o, semplicemente, di ragionevole a partire dal XIX secolo nelle molteplici critiche socialiste, anarchiche e populiste della modernità, critiche oggi sepolte sotto vent'anni di fandonie mediatiche e politiche. Essa impone soprattutto di basarsi, in quest'opera che è insieme morale e intellettuale, su tutti i tesori di *common decency* (Orwell) che continuano ad animare l'esistenza delle persone normali, della «gente da poco», come la chiama il sociologo Pierre Sansot, per le quali una vita compiuta non si misura dalla quantità di potere che si riesce ad accumulare sui propri simili. L'impegno a mantenere e a generalizzare quella *common decency* costituirebbe, secondo Orwell, una delle principali risorse di cui dispone il *popolo basso* (come lo chiamava Jack London) per avere un giorno la possibilità di abolire i *privilegi di classe* (un termine che si crederebbe d'altri tempi, mentre ciò che definisce non è mai stato così reale com'è oggi) e di costruire una società di individui liberi e uguali che si fondi per quanto è possibile sul dono, sull'aiuto reciproco e sul senso civico [U]. Una lettura che mi sembra sempre pertinente.

Miguel Amoros non ha certo torto a ricordarci che la modernità capitalista «produce insieme l'insopportabile e gli uomini capaci di sopportarlo». Ma è plausibile pensare che ci troveremo ancora per molto tempo nelle condizioni storiche descritte dal giovane Marx, quando affermava che «l'umanità possiede il sogno di una cosa e le manca solo la coscienza di questa cosa per possederla realmente». E se si arriva a ipotizzare che la lotta dei popoli e degli individui per istituire una società *libera, ugualitaria e decente* (Orwell) possa riuscire da un lato a individuare i propri obiettivi e dall'altro a riappropriarsi dei fondamenti etici originali (la «collera generosa» di cui ci parla Orwell, per distinguerla da tutte le espressioni di risentimento e dalle passioni tristi così diffuse nel

mondo dei militanti), si può allora ipotizzare che anche la grande muraglia dell'economia trionfante, che cinge ogni giorno di più la vita e la libertà delle persone, possa finire per crollare di colpo, proprio come un volgare muro di Berlino, diventando a sua volta oggetto di stupore e di disprezzo per chi vivrà dopo di noi [W].

SCOLII

A

La funzione svolta nella radicalizzazione liberale dai governi di Reagan e della Thatcher, come dagli organi dirigenti della Comunità Europea, è universalmente ammessa. I media ufficiali, in compenso, sono decisamente più reticenti quando si tratta di ricordare che uno dei primi tentativi di sperimentare su di un popolo le teorie di Milton Friedman e dei suoi *Chicago boys*, fu il *colpo di Stato liberale* di Augusto Pinochet del settembre 1973. Senza dubbio è questa una delle ragioni che spiegano la straordinaria condiscendenza di cui ha goduto il vecchio dittatore cileno durante il suo breve esilio dorato nella patria di Tony Blair. Agli occhi dei dirigenti europei, evidentemente, la tortura non ha lo stesso significato se è praticata da un nazionalista serbo o da un fautore del libero scambio e delle privatizzazioni.

B

Da questo punto di vista sembra essere stata decisiva la riunione promossa dall'OCSE dei principali esperti del padronato di Giappone, Stati Uniti ed Europa occidentale, riunitisi a Parigi nel maggio 1971 per mettere a confronto le proprie analisi sulla crisi politica del sistema capitalista e per preparare insieme le risposte appropriate.

C

Un'illustrazione molto chiara del problema teorico dell'equilibrio generale si può trovare nel libro di Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique* (Albin Michel, Paris, 2000), come nelle fondamentali opere pedagogiche di Bernard Maris. Occorre sottolineare qui che Debreu, per parte sua, ha sempre cercato di dissimulare il senso reale dei suoi studi matematici ogni volta che si trattava di presentarne al vasto pubblico le autentiche implicazioni politiche. Davanti a un atteggiamento simile Bernard Maris avanza tra l'altro l'ipotesi di disonestà intellettuale (*Lettre ouverte aux gourous de l'économie*, Albin Michel, Paris, 1999). È assai probabile, infatti, che le amicizie politiche e gli interessi di carriera abbiano avuto un ruolo in questo comportamento insolito. Tuttavia, in un senso più generale, questo aneddoto mette soprattutto in luce il divorzio, consumatosi alla metà degli anni Settanta, tra l'*economia scientifica* – i cui modelli sono strutturati in modo estremamente razionale, ma girano inevitabilmente a vuoto a causa dell'assoluta astrazione dei postulati di partenza – e l'*economia apologetica* – o *volgare*, se si adotta la terminologia di Marx – la cui attività consiste sostanzialmente nel ridurre in una forma epistemologicamente presentabile gli interessi e i fantasmi dei *global leaders* e dei loro sodali politici. Se la prima continua ancor oggi a essere praticata da una minoranza di logici brillanti (per quanto spesso autistici), è solamente perché, con la sua stessa esistenza ormai puramente formale, rappresenta una garanzia intellettuale indispensabile per l'economia volgare (si pensi al tono inimitabile degli editoriali di una rivista come «la pensée hebdomadaire»), che finge continuamente di farsene forte senza avere mai niente da dedurne.

D

In una nazione come la Francia, in cui le classi popolari, per la loro storia, possedevano solidi istinti anticapitalisti, è stato addirittura necessario, nel 1984, l'intervento solenne di Yves Montand in persona per riuscire a disporre gli spiriti in senso favorevole alla nuova svolta ideologica. Negli Stati Uniti, qualche anno prima, le élite dirigenti avevano spianato la via in un modo ancor più pragmatico, favorendo direttamente l'elezione alla presidenza di un ex star di Hollywood. Questi nuovi metodi (che al momento parevano forse strani) sono in realtà facilmente spiegabili. Se «lo spettacolo è il capitale a un tale grado di accumulazione che diventa immagine» (Guy Debord, *La società dello spettacolo*, tesi 34), i *professionisti dello spettacolo e della comunicazione* tendono logicamente a essere quelli in migliore posizione (che ne abbiano o no coscienza) per disseminare l'immaginario del sistema nella totalità del corpo sociale. Nel loro caso, va detto, con la particolarità che la promozione dell'immaginario liberale deve sempre attuarsi partendo dal suo versante *libertario* e *civico*, e attraverso un veloce riciclaggio (alquanto indecente per chi conosce le carriere e le reali modalità di vita) della mitologia romantica e ottocentesca dell'artista, nello stesso tempo maledetto, ribelle e coscienza del genere umano, benché in condizioni storiche completamente diverse. In effetti, dalla campagna di Maastricht alla guerra del Golfo o dalla guerra del Kosovo allo psicodramma «civile» delle elezioni presidenziali francesi del 2002 (questo *shamepride*, secondo il termine perfetto inventato da Philippe Muray), gli artisti ufficiali dello show business sono sempre riusciti a mettersi all'avanguardia (o in primo piano) in tutte le battaglie in cui era in gioco la difesa dell'ordine economico e culturale che assicura loro una fama redditizia (sullo psicodramma «civile» si rilegga l'articolo premonitore di Marcel Gauchet, *Les mauvaises surprises de la lutte des classes*, «le Débat», maggio 1990).

E

Mi pare difficile capire la configurazione delle filosofie politiche moderne se non si tiene conto dell'effetto delle guerre civili reli-

giose (il «peggiore dei mali» secondo Pascal) che, dopo aver devastato l'Europa del XVI secolo, instillarono nella vita quotidiana dei contemporanei la paura e la diffidenza reciproca. Sul versante delle filosofie del «contratto sociale», lo «stato di natura» che ne è il punto di partenza specifico si presenta sempre, nella sua versione originale (Hobbes) come in quella derivata (Rousseau), come il regno della *guerra di tutti contro tutti*. Sul versante invece delle filosofie del «mercato», lo scambio economico, ritenuto naturale, è in primo luogo celebrato per le sue virtù pacificatrici, che ci si preoccupa sempre di contrapporre agli effetti distruttivi delle passioni guerresche e religiose (secondo la teoria del «dolce commercio»). In entrambi i casi lo Stato repubblicano e il mercato liberale (ovvero le due evoluzioni, insieme contrapposte e complementari, dell'individualismo moderno) basano la propria sostanziale legittimità sulla proclamata capacità di assicurare la pace civile e la concordia spirituale. Come si vede, questa duplice deduzione dei moderni poteri (Stato e mercato) implica una radicale rottura rispetto alle analisi antiche (aristoteliche soprattutto) dell'uomo come «animale politico». E conviene anche rilevare che se *la guerra di tutti contro tutti* è la conseguenza logica dell'ipotesi di un'umanità originariamente scomposta in individui indipendenti e incentrati su se stessi, la *monadologia economica* dei liberali può solo riprodurre o riproporre a un altro livello le condizioni antropologiche di questa guerra. È dunque per ragioni strutturali che l'ipotesi del «dolce commercio» si realizza sempre nella forma del suo apparente contrario: *la guerra economica globale e generalizzata.*

F

L'idea che l'*interesse* sia l'autentico motore di tutte le azioni umane rappresenta un esito logico dei tentativi intrapresi dal XVI secolo per screditare le passioni che si suppone spingano gli uomini ad ammazzarsi a vicenda *senza ragione*: per un verso il desiderio di gloria e la mitologia dell'onore delle aristocrazie guerriere, per l'altro il fanatismo delle passioni religiose. Si vede così attuarsi, nel corso del XVII secolo, da la Rochefoucauld ai giansenisti, un'opera di *demolizione degli eroi* (secondo la felice espressione di Paul Bénichou), che rappresenta, in sostanza, la vera origine intellettuale

delle filosofie del *sospetto* e della *decostruzione*. Basta aprire, per esempio, il trattato di Jacques Esprit sulla *Falsità delle virtù umane* (Parigi 1678), per constatare, a conti fatti, che in quelle pagine c'è già tutto Bourdieu, tranne, evidentemente, l'atteggiamento scientista e l'apparato decorativo delle statistiche. È in un contesto storico del genere che si deve immettere l'opposizione, che diventerà centrale nell'Illuminismo, tra le *passioni* che trascinano gli uomini e li inducono a distruggersi o ad ammazzarsi tra loro e l'*interesse* che, *se ben calcolato*, rappresenta una motivazione all'agire pienamente conforme alla ragione. In questo senso l'apparizione del sistema capitalista, il cui progetto si basa sulla «scienza» degli effetti mirabili prodotti dalla combinazione spontanea degli interessi ben intesi, non deve più essere spiegata come conseguenza ineluttabile del livello di sviluppo oggettivo raggiunto dai rapporti commerciali alla fine del Medioevo europeo. Jean Baechler (*Les origines du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1971) e Jack Goody (*L'oriente in occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, il Mulino, Bologna, 1999) hanno dimostrato ampiamente che una spinta paragonabile a quella, talvolta addirittura basata su tecniche analoghe (per esempio la contabilità in partita doppia), si era già verificata più volte nella storia, senza peraltro far nascere un sistema capitalista nel senso proprio del termine. In realtà il progetto capitalista, che sostanzialmente è una singolarità occidentale, nasce dall'incontro, in gran parte accidentale, tra una classica accelerazione degli scambi commerciali (spesso legata, come nota Baechler in relazione al Giappone «feudale», a una crisi dei sistemi di regolazione politica della società civile) e una configurazione politica e filosofica particolare tale da conferire a quell'accelerazione un destino storico inedito. Perché l'incontro produca tutti i suoi effetti sarà inoltre necessaria l'elaborazione della *scienza nuova* (attraverso i dibattiti della Royal Society e le opere di Bacon, Galileo, Descartes, Hobbes, Boyle), che farà prendere corpo all'ultima condizione che rende possibile l'esperienza capitalista: l'idea di una «scienza» aritmetica della ricchezza delle nazioni.

G

Il soggetto monadico (o *disconnesso*) è un mito antropologico,

perché un individuo, anche se si rende autonomo, resta sempre preceduto e abitato da altri da lui (in termini più filosofici, una soggettività può strutturarsi e rendersi autonoma solo su una precedente base di *intersoggettività*). Ciò non vuol dire, però, che un dato individuo non possa permettersi di vivere *come se* fosse solo al mondo, rendendosi in questo modo una dannazione per gli altri. In verità sta qui l'effetto più comune che produce alla lunga la dinamica *oggettiva* dell'egoismo liberale. Come scrive Marx (*La questione ebraica*), la società borghese è «la sfera dell'egoismo, della *guerra di tutti contro tutti*. Non è più l'essenza della comunità ma l'essenza della distinzione. Essa è tornata a essere ciò che era in origine; esprime la separazione dell'uomo dalla propria comunità, da se stesso e dagli altri». Se, seguendo Hobbes (che su questo punto ha detto tutto quello che c'era da dire), noi riusciamo a cogliere la relazione dialettica che unisce lo sviluppo della guerra di tutti contro tutti e quello della diffidenza reciproca e del *senso d'insicurezza*, capiremo allora come l'incapacità *ontologica* della sinistra di criticare in modo radicale o quanto meno coerente la dinamica del capitale (essendo questa stessa uno dei presupposti intellettuali della dinamica progressista) si coniughi con un'incapacità corrispondente a percepire, se non come un fantasma, il senso d'insicurezza che pervade inevitabilmente le classi popolari man mano che l'atomizzazione liberale del mondo smantella le precedenti condizioni di esistenza. (Sul modo in cui l'urbanesimo moderno concorra in modo decisivo a questa atomizzazione, inscrivendo sulla pietra e nello spazio i presupposti metafisici del capitale, si possono utilmente rileggere le opere preveggenti di Michel Ragon e soprattutto *Les erreurs monumentales*, Hachette, Paris, 1971).

H

Beaumarchais, nel definire ironicamente la pratica dei cortigiani suoi contemporanei come sottoposta al triplice «obbligo» del «ricevere, prendere e chiedere» (*Le nozze di Figaro*, atto II, scena III), descrive alla perfezione le logiche moderne che fanno da esatto contrappunto agli obblighi del dono («dare, ricevere e rendere»). Sul significato preciso di questi obblighi, tra l'immensa

letteratura dedicata al paradigma del dono, segnaliamo per le qualità pedagogiche: Jacques Godbout e Alain Caillé, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993; Jacques Godbout, *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*, Liguori, Napoli, 1998; Alain Caillé, *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; si veda anche l'eccellente sintesi di Bruno Viard, *Les trois néveux* (cap. 2, su Mauss, pp. 63-103), PUF, Paris, 2002. Per un'elaborazione più «accademica» dell'argomento, si trovano elementi assai interessanti nella conversazione di Alain Caillé con Jean-Pierre Clero e Christian Lazzeri pubblicata su «Cités», n. 10, 2002, e nel recente testo di Mark Anspach, *À charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, Paris, 2002.

I

Sull'antropologia del vicinato è sempre utile consultare l'impressionante volume di Pierre Toulgouat, *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Âge*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1981. Ricordando che la cultura quotidiana di tutte le comunità di base si è sempre basata storicamente su forme di reciprocità, di natura assai varia, che sono pienamente comprensibili solo attraverso il ciclo del dono, non intendo con ciò *idealizzare* la vita reale delle classi popolari. Si sa che la tribù, il villaggio e il quartiere hanno sempre conosciuto l'altro aspetto delle relazioni umane, quello in cui si scatenano gli odî, le gelosie, le rivalità violente. Questo secondo aspetto, però, per la maggior parte del tempo è necessariamente subordinato al primo. Come osservano saggiamente Monique Bourin e Robert Durand (*Vivre au village au Moyen âge. Les solidarités paysannes du XI^e^ au XIII^e^ siècle*, Presses Universitaires de Rennes, 2000), «la socievolezza che può generare una solidarietà attiva può anche produrre il suo opposto, ovvero i contrasti, gli scontri, le dispute, la violenza. Tuttavia, se si esamina una comunità di paese *sul lungo periodo*, ci si convince rapidamente che, al di là dei conflitti interni vissuti nel quotidiano, prevalgono lo spirito di gruppo, i sentimenti comuni. Ci sono pertanto buone ragioni per stabilire un'equazione tra la solidarietà e le strutture locali di socializzazione create o accettate dalle comunità di paese». Senza

questo tendenziale primato della solidarietà sul conflitto, è difficile immaginarsi come la maggior parte delle comunità storiche conosciute abbia potuto esistere in modo non effimero. Quest'analisi va logicamente estesa alle comunità urbane e illustra bene la vita reale dei quartieri popolari, tanto più che l'urbanizzazione capitalista e la delinquenza a questa correlata non sono riuscite a demolire del tutto la base materiale dei sistemi di mutuo appoggio che hanno *tradizionalmente* unito i membri di uno stesso gruppo, quali che siano le tante ragioni di divisione.

Di converso sarebbe interessante studiare le trasformazioni capaci di incidere in profondità sulle forme di socializzazione (e sullo «spirito del dono» che le sostiene) nel caso particolarissimo delle *moderne* classi dominanti. Qui, infatti, l'ipocrisia e il cinismo, o specularmente la cattiva coscienza e l'autoinganno, sono probabilmente le disposizioni strutturali in quanto queste classi sono tenute a riprodurre e a sviluppare costantemente le condizioni di un modo di vita privilegiato (che non può, in altri termini, *essere generalizzato senza contraddizione*, non foss'altro che per ragioni materiali); e ciò all'interno di un immaginario che si struttura – *a differenza di quello delle élite precedenti* – sulla negazione delle disuguaglianze che fondano quei privilegi. È, indubbiamente, tale dispositivo quello che spiega, fra l'altro, il ruolo insolito che gioca, nella buona coscienza delle classi privilegiate contemporanee, la compassione filantropica per «l'escluso», che sia il senzatetto, l'immigrato clandestino, il giovane di periferia... Il fatto è che l'escluso, se gli si assegna il monopolio della sofferenza legittima, presenta un doppio vantaggio: innanzi tutto quello di appartenere a una categoria minoritaria per definizione (il che limita automaticamente il campo dell'ingiustizia e quindi quello della cattiva coscienza); poi, e soprattutto, quello di permettere *con la sua stessa esistenza* di spostare in un colpo solo l'insieme dei lavoratori ordinari, inseriti nel sistema di sfruttamento classico, dalla parte dei benestanti e dei privilegiati.

Ricerche del genere arriverebbero probabilmente a mettere in luce il modo in cui l'antico civismo, nella vita quotidiana delle classi dominanti, tenda inevitabilmente a degenerare in una semplice *commedia sociale* (sul modello delle relazioni di vicinato delle periferie residenziali degli Stati Uniti); o anche per quali ragioni queste classi siano indotte a preferire alle strutture tradizio-

nali, fondate sulla logica del dono, un'organizzazione per *reti* con finalità puramente strumentali (appoggi negoziati per la carriera professionale, politica o mediatica, accesso alle «informazioni riservate» – buone cordate, conoscenze giuste ecc. – e possibilità di beneficiare di vari favoritismi e protezioni senza i quali non si dà una élite degna di questo nome). In una tale ottica, quando afferma che la cerimonia del dono non sarebbe altro che un sotterfugio ipocrita e un mascheramento per dissimulare l'eterna volontà umana di accumulare un «capitale simbolico» (niente di diverso da quanto già sosteneva Hobbes), temo che la sociologia di Bourdieu abbia contribuito soprattutto ad assicurare una validità universale (e un avallo «scientifico») agli atteggiamenti e ai modi di vedere che caratterizzano le nuove classi dominanti.

J

Cfr. il classico studio uscito nel 1977 di Stuart Ewen, *I padroni della coscienza. La pubblicità e le origini sociali del consumismo*, (De Donato, Bari-Roma, 1988). L'autore descrive magistralmente il processo storico che negli anni Venti ha permesso di imporre a tutti gli americani la «voglia di comprare» come *modo di vita* e come vera e propria cultura; e questo grazie alla feconda collaborazione tra le grandi imprese industriali e le agenzie di pubblicità di Madison Avenue. Stuart Ewen mette anche in luce la netta consapevolezza che avevano i pubblicitari del tempo della posta politica che mettevano in gioco con la loro propaganda a favore del consumo di massa: «Facendo partecipare il consumo di massa alla lotta contro il bolscevismo e la politica 'di classe' in generale, il consumismo svolgeva un ruolo politico positivo per l'ideologia del business: la *democrazia* si presentava come l'espressione naturale della produzione industriale americana, se non come un sottoprodotto del sistema della merce. Questa rappresentazione diventava possibile grazie all'identificazione del consumo di beni con la libertà politica». Se la propaganda pubblicitaria (e la «tirannia del marchio» che le corrisponde) è diventata da un secolo il principale cardine del processo di formazione dell'«uomo nuovo» (in attesa delle ipotetiche riprogrammazioni genetiche della biotecnologia), un ruolo importante in questo processo è naturalmente svolto anche da altre

istanze. C'è da chiedersi, per esempio, se la produzione su scala industriale di personaggi alla *Grande fratello* o alla *Saranno famosi* (una fabbricazione sempre più indispensabile alla riproduzione indolore del sistema), non sia enormemente debitrice della riforma scolastica e dei suoi innumerevoli esperti in «scienze» dell'educazione (non foss'altro che per aver insegnato il più rapidamente possibile a queste giovani cavie umane un'ignoranza sufficiente della propria lingua e dell'intelligenza critica).

K

Per misurare fino a che punto sia davvero delirante l'idea che lo *spirito del capitalismo* sia conservatore, autoritario e patriarcale, basta osservare per cinque minuti qualsiasi variante della sua propaganda quotidiana (pubblicità, moda, cultura giovanile, eventi «civici», giornalismo eccetera). Si può rilevare subito come il sistema del *laissez faire* da cui attinge la propria forma storica possa operare con la massima efficacia solo se riesce a convertire in ogni istante la trasgressione permanente di tutti i valori tramandati in imperativo categorico e in principio della propria espansione illimitata (sulla rivista promozionale della catena di librerie Fnac, «Epok», si può trovare un'illustrazione caricaturale di questa necessità economico-culturale). La consacrazione costante del desiderio, dei diversi atteggiamenti di «ribellione» o di «provocazione» e dell'*innovazione* infinita non va però intesa come caratteristica delle sole forme evolute dello spirito capitalista, anche se, naturalmente, essa si manifesta nella maniera più coerente nelle condizioni storiche del consumo generalizzato. Come idea essa è presente fin dagli esordi della filosofia liberale, quando è solo un'ingegnosa utopia sottratta all'obbligo di negoziare compromessi storici con i vari poteri stabiliti, come si verifica per tutto il XIX secolo. Per convincersene basta considerare (limitandosi a un solo esempio italiano) l'attività impetuosa dei giovani liberali dell'Accademia dei Pugni e misurare con quale allegro estremismo siano già in grado sulla loro rivista, «Il Caffè», di sviluppare fino alle estreme conseguenze alcuni principi del tutto nuovi del liberalismo illuminista (*Il Caffè*, edizione critica a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Bollati Boringhieri, Torino, 1994). Vi si scopre fra l'altro, nelle pagine scritte da Beccaria, uno

dei primi tentativi di esprimere in formule matematiche il comportamento economico razionale. Alla conclusione di dotti calcoli, il giovane autore ritiene di poter stabilire che «lo sforzo da compiere per controbilanciare l'imposta con *il contrabbando* sarà pari al quadrato del valore della merce, diviso per la somma del valore e dell'imposta». Come si vede da questo esempio, lo spirito capitalista delle origini non si preoccupa poi tanto dei valori tradizionali. Ed è alquanto significativo che uno dei primi teoremi concepiti dalla «scienza» capitalista abbia per obiettivo la *razionalizzazione di una pratica illecita* (con maggiore eleganza concettuale, a dire il vero, rispetto agli analoghi tentativi fatti due secoli dopo dall'impossibile sociologia di Stato).

L

Sul ruolo del nomadismo e della mobilità come condizione trascendentale del progetto del capitalismo avanzato, si rimanda alle analisi di Boltanski e Chiappello (*Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999) e a quelle di Richard Sennet (*L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano, 1999). Questa seconda opera descrive con precisione ammirevole e con una serie di appassionanti monografie le contraddizioni e le difficoltà antropologiche cui porta inevitabilmente la logica del capitale: «Come perseguire obiettivi a lungo termine in una società che conosce solo le brevi scadenze? Come stabilire relazioni sociali durature? Come può un essere umano farsi un'identità e costruirsi un percorso esistenziale in una società fatta di episodi e frammenti? Nella nuova economia l'esperienza prevalente è quella della deriva da un luogo all'altro, da un *job* all'altro. Se è possibile presentare il dilemma di Rico [il manager americano della monografia n. 1], io direi che il capitalismo di breve respiro minaccia di corroderne il carattere, soprattutto in quei tratti che legano tra loro gli esseri umani e conferiscono a ognuno un senso durevole del proprio io».

M

Quando scrivo che lo sviluppo del sistema capitalista ubbidisce

a una *logica*, ovvero a una tendenza inesorabile – *purché non le si resista* – che spinge fino all'estremo l'insieme degli effetti di cui è concettualmente portatore, ritengo di essermi abbastanza distinto da tutte le «teorie del complotto», così come dalla loro matrice intellettuale, la critica antireligiosa dell'Illuminismo, per la quale la fede si può spiegare soltanto come effetto dell'incontro «tra un imbecille e un furfante». Il che di sicuro non vuole dire che le classi che dominano questo mondo (e che sono esse stesse divise in fazioni dagli interessi contraddittori) siano estranee, per natura, a qualsiasi attività di manipolazione o di lobbying, oppure che non intervengano in tutti i modi possibili nei vari luoghi in cui si promulgano leggi e si prendono decisioni. Significa solo che anche nell'ipotesi surreale che i potenti del mondo desiderino arricchirsi solo per amore dell'umanità e nell'interesse dei poveri (ipotesi alla quale possono fare finta di prestare credito solo persone alla Alain Duhamel o alla Jean-Marie Colombani), esiste una dinamica oggettiva del sistema e del suo immaginario che spinge l'umanità in una direzione sempre uguale, a condizione, ancora una volta, che nessuno si organizzi per invertire tale dinamica. Per esempio, il fatto che l'immaginario personale di un Jean-Marc Bosman – nel campo del football – o di un Philippe Meirieu – in campo scolastico – o ancora di gran parte dei giornalisti – nel campo dei media ufficiali – sia in stupefacente sintonia con la logica dialettica del capitale basta in genere a spiegare come mai tutte le idee che possono nascere in quei cervelli brillanti, per quanto originate da intenzioni buone e sincere, siano destinate *in anticipo* a essere sempre recuperate e riciclate a profitto dell'ordine liberale e del suo moto perpetuo. In quest'ottica risulta del tutto indifferente cercare di stabilire in che misura questa armonia prestabilita tra il funzionamento di un singolo cervello e la logica di un sistema derivi da un'ingenuità infantile, dal puro cinismo, dall'ambizione carrierista, dalla perversione mentale, dalla menzogna fine a se stessa o dalla più ottusa stupidità.

N

Riguardo alle condizioni di vita degli operai tessili inglesi, Engels arriva a scrivere parole tali da scoraggiare qualsiasi elettore di

sinistra (a meno d'essere talmente ignoranti da pensare che Engels fosse un losco agitatore populista): «In questo modo i lavoratori vegetavano abbastanza comodamente e conducevano una vita dabbene e tranquilla in tutta devozione e rispettabilità; la loro posizione materiale era di gran lunga migliore di quella dei loro successori; non avevano bisogno di affaticarsi troppo, lavoravano non più di quanto volevano e guadagnavano tuttavia ciò di cui avevano bisogno, disponevano di tempo libero per un sano lavoro nel loro orto o campo, un lavoro che era per essi già di per sé un ristoro, e potevano inoltre prendere parte ai divertimenti e ai passatempi dei loro vicini; tutti questi passatempi, birilli, gioco della palla ecc., contribuivano a mantenerli in salute e a rinvigorirne il corpo. Per lo più erano gente di complessione regolare e robusta, nella cui struttura fisica si potevano notare poche o addirittura nessuna differenza da quella dei loro vicini campagnoli. I loro figli crescevano all'aria libera della campagna, e se pure aiutavano i genitori nel lavoro, ciò avveniva solo di tanto in tanto, né si poteva parlare di una giornata lavorativa di otto o dodici ore» (Friedrich Engels, *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma, 1973, p. 44). Questa attenzione del socialismo delle origini a distinguersi tanto dai sostenitori dell'*Ancien Régime* quanto da quelli della modernità industriale si traduce in Engels in indicazioni di metodo molto chiare: «Nella maggior parte delle citazioni ho indicato a quale partito appartengono gli autori citati a sostegno delle mie tesi, perché quasi a ogni pie' sospinto i liberali cercano di mettere in rilievo la miseria delle zone agricole e di negare invece quella delle zone industriali, mentre, all'inverso, i conservatori riconoscono l'indigenza delle zone industriali, ma non vogliono sentir parlare di quella delle zone agricole. Sempre per questo motivo, là dove mi mancavano i documenti ufficiali, parlando degli operai dell'industria ho sempre preferito la testimonianza *liberale*, al fine di colpire la borghesia liberale con le sue stesse parole, e mi sono richiamato ai tories o ai cartisti soltanto là dove la mia esperienza confermava l'esattezza della cosa, ovvero dove la veridicità dell'affermazione mi era garantita dalla personalità morale o intellettuale dell'autore citato» (*Ibid.*, p. 26). Ecco qua, indubbiamente, alcune sagge precauzioni, ispirandosi alle quali avrebbero molto da guadagnare i vari Dubet, Baudelot, Wievorka, Mucchielli e altri monumenti intellettuali della sociologia di Stato.

O

Sui fondamenti filosofici del concetto di «comunità» si rimanda all'eccellente studio di Roberto Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità* (Einaudi, Torino, 1998). In particolare l'autore ricorda che il termine deriva dal latino *munus*, che indica un elemento essenziale della sequenza del dono analizzata da Mauss e Benveniste. In questa etimologia si può scorgere un simbolo dei limiti antropologici dell'economia e del diritto. La funzione storica comune dello scambio commerciale e del contratto giuridico è quella di riunire soggetti in precedenza separati, ovvero costruiti per eliminazione di tutte le dimensioni che definiscono l'*intersoggettività*. Nessuna società, però, è *antropologicamente pensabile* se non riconoscendo a certe strutture intersoggettive (la lingua, l'inconscio, il ciclo del dono) una priorità trascendentale che prevale sui modi di individualizzazione e di autonomizzazione dei soggetti stessi. Per questo il diritto e l'economia, *pur essendo per il resto elementi necessari di emancipazione*, non possono mai rappresentare il punto di partenza filosofico o la base pratica di una comunità veramente libera, cioè di una comunità di individui la cui *autonomia* non trova le proprie condizioni di attivazione nella loro *atomizzazione*.

P

Il riferimento a Evans è fornito senza altre indicazioni da Jérôme Peignot nel suo libro *Pierre Leroux, inventeur du socialisme* (Klincksieck, Paris, 1988, p. 21). Ma la formulazione sembra presa a prestito dallo stesso Leroux, perché la si ritrova identica nel documento di fondazione della «revue encyclopédique» da lui redatto nell'ottobre 1833: *De l'individualisme et du socialisme* (vedi l'antologia delle opere di Pierre Leroux curata da Bruno Viard, Desclée de Brouwer, Paris, 1997, p. 157).

Q

Tale compromesso storico tra la sinistra e il movimento sociali-

sta non è certo specifico della Francia. Alla fine del XIX secolo esso si afferma progressivamente in tutta Europa (soprattutto in Germania con il dibattito avviato da Bernstein e Schmidt nel quadro della discussione sul «revisionismo» e sul «neokantismo»). È anche necessario ricordare che una parte del movimento operaio è sempre rimasta assai critica nei confronti di questo compromesso. La preoccupazione di conservare l'*autonomia dei lavoratori* rispetto alla sinistra repubblicana o liberale spiega bene tanto la sopravvivenza della generosa tradizione *anarco-sindacalista* quanto gli sforzi infinitamente più equivoci individuabili nella «bolscevizzazione» delle sezioni nazionali del Komintern, alla metà degli anni Venti; l'obiettivo era di sostituire la strategia della «classe contro classe» ai vari progetti di «unione della sinistra». In questo senso, l'esperienza ambigua dei fronti popolari rappresenta, dopo l'affare Dreyfus, il secondo momento decisivo nella costruzione della *sinistra del XX secolo*, che sopravviverà, con la sua grandezza e con i suoi difetti costitutivi, fino agli inizi degli anni Ottanta. Scrivendo questo, non mi sogno affatto di sottovalutare i numerosi risultati positivi di quel compromesso storico. È certo, per esempio, che l'inserimento del movimento di emancipazione dei lavoratori nella tematica universalista dell'Illuminismo è spesso servito a difendere i socialismi operai e populisti dalle derive perverse cui porta inevitabilmente la tendenza a separare *la causa del popolo* da quella dell'umanità (è questo che di sicuro aveva in mente il vecchio rivoluzionario August Bebel quando denunciava nell'antisemitismo «il socialismo degli imbecilli»). Resta il fatto che quantunque la parola sinistra, nella storia, abbia rimato più spesso con progresso che con popolo (si vedano a questo proposito i pregevoli saggi di Marc Crapez, in particolare *La gauche reactionnaire. Mythes de la plebe et de la race dans le sillage des Lumieres*, Berg International, Paris, 1997), quel compromesso storico era però votato a dissolversi una volta che l'alleanza difensiva contro le potenze dell'*Ancien Régime* (Esercito, Chiesa, Latifondo) non avesse più avuto il minimo scopo.

R

Se accettiamo questa distinzione assai generica (la sinistra come

partito dei Lumi e delle «forze del progresso» contrapposto a tutte le figure dell'*Ancien Régime*; il socialismo come espressione filosofica delle rivolte operaie del XIX secolo contro gli effetti disegualitari e disumanizzanti della modernizzazione liberale, vista come l'evoluzione più radicale e coerente dell'assiomatica illuminista), possiamo concludere che la sinistra, rinunciando ovunque al compromesso storico che l'aveva unita alle classi popolari, si è trovata, per dir così, resa a se stessa e alla propria realtà. Ovvero affrancata dal pesante obbligo elettorale di appellarsi continuamente agli operai della LIP o ai contadini del Larzac (poi diventati, grazie all'intellighenzia illuminata, un'improbabile coalizione di «cafoni» o di «*deschienes*»*) e finalmente libera di dedicare gran parte del proprio tempo agli stati d'animo dei vari emuli di Jean-Paul Gaultier, di Emmanuelle Béart o di Pierre Arditi. Per questo è particolarmente inconcludente e illogico aspettarsi la minima redenzione politica dal rituale appello a «ricostruire» o a «rifondare» una sinistra che sia «davvero di sinistra». Innanzi tutto perché questo è esattamente ciò che si è voluto farla diventare nel corso degli ultimi vent'anni, ma soprattutto perché un appello del genere ha come principale effetto quello di rendere impossibile *l'indispensabile collegamento politico* con quei milioni di lavoratori che al momento si rifugiano nell'astensione o nel voto a destra. E questo perché respingono *istintivamente* gli effetti devastanti dell'*atomizzazione del mondo* e perché sono ancora abbastanza saggi da non riconoscersi in quei vigili difensori del Bene agli occhi dei quali l'emancipazione del genere umano ha finito per confondersi con la sostituzione del vecchio dispotismo dell'Avenue Foch con la tirannia, innegabilmente più presentabile dal punto di vista estetico, della Place des Vosges e del Marais**. Fatto che, sia detto tra parentesi, conferma quanto Parigi sia oggi davvero *ridotta a mal partito*.

* Personaggi di una nota serie televisiva francese. Rappresentano in modo caricaturale le classi popolari francesi, la «Francia profonda», cui vengono applicati stereotipi di arcaicità, antimodernismo, antiliberalismo [N.d.T.].

** L'Avenue Foch è l'indirizzo emblematico della borghesia tradizionale («old money»), per lo più politicamente di destra, mentre Place des Vosges (nel quartiere Marais) è viceversa diventata il luogo prediletto della borghesia di sinistra [N.d.T.].

S

Non lo si ripeterà mai abbastanza, ma una delle più straordinarie manipolazioni portate a termine negli ultimi vent'anni dai professionisti della menzogna giornalistica è stata probabilmente quella di trasformare il concetto di «populismo», elemento portante della tradizione rivoluzionaria del XIX secolo, in un'idea repellente, quasi sinonimo di nazismo. Perfino Pierre-André Taguieff, con la sua lucidità, ha difficoltà nel suo ultimo libro per altri versi molto documentato (*L'illusione populista. Dall'arcaico al mediatico*, Bruno Mondadori, Milano, 2003) a liberarsi del tutto dalla materia vischiosa abilmente sparsa dai politologi dell'ordine stabilito. Eppure basta rileggere la maggior parte dei testi della tradizione rivoluzionaria (senza nemmeno arrivare alle origini russe o americane) per misurare la portata del travisamento e la potenza dei mezzi di falsificazione che sono stati necessari per realizzarlo. Rileggiamo, per esempio, per parlare della storia del populismo, il testo classico di Fernando Mires, che fu uno dei principali dirigenti del MIR cileno (*Brève histoire du populisme*, «les temps modernes», giugno 1973). Vi si trovano critiche aspre al *populismo* di Salvador Allende (cosa che non sorprende dalla penna di un leninista). Resta comunque il fatto che conclude così la sua analisi: «*Pur nella loro diversità, i movimenti populisti presentano molti tratti in comune. Si caratterizzano prima di tutto per il rifiuto dell'ordine esistente e per un'ideologia e una conseguente pratica rivoluzionaria*». Tali testi, moltiplicabili all'infinito, fanno purtroppo pensare che l'arte di cancellare il passato e tutte le tracce per recuperarlo è diventata oggi la parte essenziale del mestiere di giornalista. Il Ministero della Verità era già quasi riuscito a farci dimenticare che Pasolini aveva posto la difesa dei contadini del Friuli e dei lavoratori di Napoli sotto il vessillo, dispiegato senza equivoci, del populismo. Oggi che l'idea dell'esistenza di classi dominanti è stata metodicamente associata alle varie divagazioni sulla sinarchia, sul complotto giudaico-massonico e sulla chiesa raeliana, non c'è dubbio che spunterà presto un Kaganski* qualun-

* Serge Kaganski è un critico cinematografico della sinistra giovanil-ribelle ma «politicamente corretta» [N.d.T.].

que che si renderà conto che i film di Frank Capra, di Ken Loach, di Michael Moore (o, magari, dello stesso Tati) sono sempre stati insidiose macchine da guerra destinate ad assicurare una *lepenizzazione degli spiriti* non traumatica, dalla quale sono protetti soltanto gli inossidabili lettori di «Libération», di «Inrockuptibles» o di «Télérama».

T

Dopo la Liberazione, ovvero dopo la liquidazione politica delle ultime destre dell'*Ancien Régime* (ancora in parte eredi di Filmer, di Burke o di Bonald), la contrapposizione tra destra e sinistra rimanda soltanto a un'inclinazione puramente interiore rispetto alle tematiche dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese. I primi partiti della «destra» moderna (democrazia cristiana, gollismo, radicali moderati eccetera) del resto hanno da tempo rifiutato in modo sintomatico di assumere il nome e il luogo loro assegnati dalla sinistra *ufficiale*, quella che da oltre mezzo secolo possiede *il monopolio delle definizioni*. Se semplifichiamo al massimo, si potrebbe dire che l'uomo moderno cosiddetto di «destra» ha la tendenza a difendere la *premessa* (l'economia della concorrenza assoluta), ma ancora stenta ad accettarne la *conseguenza* (il riconoscimento delle unioni di fatto, la delinquenza e *Paris-Plage*), mentre quello *ufficialmente* di «sinistra» tende a operare le scelte contrarie. Il primo merito del concetto di «liberal-libertario» o «lib-lib» (termine forgiato alla fine degli anni Settanta da Serge July per definire la nuova linea politica di «Libération») è invece quello di rendere immediatamente visibile la complementarietà dialettica dei due versanti dell'accumulazione del capitale, quello dell'economia e quello della cultura. L'era del liberalismo «libertario» (che si potrebbe chiamare il momento *delanoëiano* della dinamica capitalista, in omaggio ai suoi fondamenti radical-chic) costituisce così la forma *integrata* dell'accumulazione del capitale, quella, in altri termini, in cui tutte le determinazioni univoche (finora storicamente opposte) dell'accumulazione trovano finalmente la propria unità dialettica, *oltre alla consapevolezza di tale unità*. Per evitare qualsiasi equivoco sull'argomento, sarà ovviamente meglio sottolineare i limiti fondamentali di questo volto «libertario» del capitalismo (il cui svi-

luppo indefinito costituisce, nella moderna divisione del lavoro politico, l'aspetto prioritario della *sinistra ufficialmente di sinistra*). Infatti, come «l'edonismo» celebrato dovunque dallo spettacolo non è che un patetico surrogato di un qualunque edonismo autentico, l'attuale trionfo dello spirito «libertario» ha ben poco a che vedere con quello che un tempo si intendeva con quel nome. Per capire questo aspetto, basta non confondere più i progressi dell'*autonomia individuale* con quelli dell'*atomizzazione dell'individuo*, o l'effettiva *liberazione* dei costumi con quello che ne ha rappresentato finora una semplice *liberalizzazione*.

U

Nel suo articolo sul «Vorwärts» del 10 agosto 1844, Marx sostiene che per mantenere un punto di vista radicalmente critico è indispensabile «sia un po' di comprensione scientifica sia un po' d'amore per gli uomini». Vero è che la sua successiva tendenza a ricercare sul versante delle scienze della natura le garanzie estreme dell'emancipazione dei proletari lo porterà poi progressivamente a trascurare le condizioni morali del progetto socialista (una «trascuratezza» di cui oggi si misurano le inesorabili conseguenze politiche, chiaramente previste e denunciate come tali, all'epoca, da Bakunin e dal movimento anarchico). Al contrario, proprio perché il suo atteggiamento aperto e la simpatia naturale nei confronti della *gente comune* lo immunizzava contro il mito inquietante di un «socialismo scientifico» (parente simmetrico, in questo, della «scienza» economica liberale), George Orwell rimane il miglior riferimento per chiunque non voglia rassegnarsi all'«incubo climatizzato» che le classi che ci dirigono hanno tutto l'interesse a costruire. «Un anno fa mi trovavo tra le montagne dell'Atlante e, osservando un villaggio berbero, mi venne da pensare che noi magari abbiamo mille anni di vantaggio su quella gente, ma che non siamo messi meglio e che, tutto sommato, forse stiamo meno bene. Stiamo peggio di loro politicamente e con tutta evidenza siamo meno felici di loro. Siamo semplicemente arrivati a un punto in cui sarebbe *possibile* attuare un miglioramento reale della vita umana, ma non ci riusciremo se non ammettendo l'indispensabilità dei valori morali dell'uomo comune (*without the recognition that*

common decency is necessary). La mia principale ragione di speranza per l'avvenire sta nel fatto che la gente comune è sempre rimasta fedele al proprio codice morale» (George Orwell, Lettera a Humphry House dell'11 aprile 1940). Non conosco una formulazione migliore della tematica socialista.

V

Miguel Amoros, *Où en sommes-nous? Pour servir à éclaircir quelques aspects de la pratique critique en ces temps malades*, febbraio 1998 (questo pregevole opuscolo, purtroppo, è difficile da reperire nei circuiti ufficiali).

W

Uno dei segni più nitidi del declino dell'intelligenza critica è l'incapacità di un numero crescente di nostri contemporanei di *immaginare* una figura dell'avvenire che non sia una semplice amplificazione del presente. Insomma, abbiamo disimparato che una civiltà, una cultura, possono morire. È vero che si tratta di un fatto difficile da accettare e che molti preferiscono esserne distratti. Dopo tutto, quale *Attalius* o quale *Mincus* si sarebbe immaginato, nella Roma splendente del IV secolo, che solo duecento anni dopo l'impero e la sua marmorea eternità avrebbero ceduto il passo a popolazioni analfabete, insediatesi negli spazi disurbanizzati dell'alto Medioevo? L'avvenire degli uomini non sta scritto da nessuna parte. Per il meglio come per il peggio.

SECONDA PARTE
COMMON DECENCY E SOCIALISMO

PROPOSIZIONI

1

Gli attuali dibattiti sulla natura di una società giusta, quando non sono sostituiti dalla semplice questione del più efficace metodo di gestione del sistema, si arenano quasi sempre nel circolo chiuso degli interrogativi senza risposta. Quale parte dell'esistenza umana deve essere organizzata o controllata dallo Stato? Quale dev'essere abbandonata ai meccanismi «naturali» del mercato? Quale ricorso al diritto astratto e al suo spirito procedurale potrà essere in grado di appianare le ultime difficoltà non ancora risolte? Uno degli aspetti più interessanti della riflessione di George Orwell è questo: essa comincia quasi sempre dal punto in cui la maggior parte delle analisi tradizionali sono costrette a fermarsi.

È il caso, per esempio, della recensione scritta nell'aprile 1944 per il pubblico dell'«Observer» di due libri «che messi a confronto

fanno precipitare il lettore nella perplessità»[1]. Il primo, *The Mirror of the Past*, di I. R. Zilliacus, rappresenta a detta di Orwell una «offensiva ben condotta e ben documentata» contro l'imperialismo liberale e le politiche economiche che hanno portato ai due conflitti mondiali. Il secondo non è altro che la famosa opera di Friedrich Hayek, *La via della schiavitù*, nella quale l'autore pretende di dimostrare che qualsiasi tentativo politico di contrastare la libera concorrenza tra le imprese o tra gli individui porta necessariamente al totalitarismo. Con la sua abituale franchezza, Orwell riconosce prima di tutto che c'è «molto di vero» nella parte critica di entrambe le opere. Il problema, aggiunge, è che nessuno dei due autori vede, o vuole ammettere, che le soluzioni da loro stessi proposte preparano, ognuna a suo modo, le condizioni di una nuova tirannia. Per questo, continua Orwell, «il confronto tra le due opere sintetizza bene la situazione drammatica in cui ci troviamo attualmente. Il capitalismo porta alle code davanti agli sportelli dell'assistenza pubblica, alla lotta spietata per i mercati e alla guerra. Il collettivismo spinge verso i campi di concentramento, il culto del capo e la guerra». Il solo mezzo per sottrarsi al «senso di impotenza» che pervade il lettore davanti a queste opere consisterebbe, evidentemente, nel rifiutarne la comune problematica, nel farla finita con l'idea che la felicità degli individui dipenda essenzialmente dall'attivazione di un *buon meccanismo*, non importa se sia quello del mercato o quello dello Stato. Perché ciò avvenga, conclude Orwell, basterebbe soltanto che «il bene e il male non fossero più concetti proscritti in politica». Si ritrova qui, naturalmente, la funzione centrale che il concetto di *common decency* ha sempre svolto nella visione politica orwelliana e, soprattutto, nello sviluppo dello *spirito del socialismo*, ovvero di quelle disposizioni etiche e psicologiche senza le quali il funzionamento di una società socialista, *nel quotidiano*, è condannato a dimostrarsi un'utopia o un *wishfull thinking*. Dato che l'immaginario moderno, invece, tende a rendere impensabile un riferimento etico di questo genere (ciò che deve essere, ci viene ormai detto, può essere stabilito legittimamente solo dalla scienza dell'esistente o dalle sue applicazioni tecnologiche), è indispensabile pre-

1. George Orwell, *Essais, Articles, Lettres*, 4 voll., Éditions Ivrea-Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1996-2004, vol. III, p. 152.

sentare sommariamente le implicazioni politiche di questa fondamentale tesi orwelliana.

2

Il concetto di *common decency* non ha mai dato luogo, in Orwell, a grandi sviluppi filosofici. Esso rappresenta prima di tutto una categoria descrittiva, ma richiamata in modo sistematico, destinata a fissare una realtà che chiunque avverte istintivamente quando è indotto a condividere, per una ragione o per l'altra, la vita reale delle classi popolari; o perlomeno, per essere più precisi, quando questa vita si esplica ancora nello spazio di una comunità autentica che assegni un ruolo fondamentale alla fiducia reciproca [**A**]. Se comunque si volesse estrapolare dai vari testi di Orwell una minima teorizzazione della *common decency*, sarà utile evidenziare i seguenti aspetti.

• Si tratta, prima di tutto, di un sentimento *intuitivo* (Orwell lo definisce talvolta *emotivo*) delle «cose che non si devono fare», non solo se si vuole restare degni della propria umanità quando lo impongono le circostanze – si pensi qui ai ritratti dei militanti anarchici in *Omaggio alla Catalogna* – ma più semplicemente, e forse soprattutto, se si cercano di conservare le condizioni per un'esistenza quotidiana autenticamente comune [**B**].

• Queste modalità benevole di essere e di comportarsi, che implicano un senso intuitivo della reciprocità, sono secondo Orwell in relazione con particolari complessi storici. Egli scrive infatti che la forma occidentale della *common decency* deve una parte delle sue caratteristiche specifiche alla tradizione cristiana e all'eredità della Rivoluzione francese (*Charles Dickens*, in *Essais*, cit., vol. I, p. 575). Ciò nonostante, al di là di questa impronta storica elementare, la reciprocità si pratica in forme realmente universali, tant'è che possono rimandare a fondazioni metafisiche estremamente diverse: dai codici sostanzialmente tradizionali, religiosi e no, fino alle forme di coscienza morale molto più personali e, senza dubbio, più elaborate. Infine, esse delimitano un campo di relazioni estremamente vasto, che va dall'aiuto reciproco alla semplice gentilezza (e, da buon inglese, Orwell insiste molto su quest'ultimo punto).

• Se in linea di principio i codici della *common decency* sono filosoficamente e psicologicamente accessibili a tutte le classi della società («perfino il milionario avverte un vago senso di colpa, come il cane che divora il cosciotto che ha rubato» – *Charles Dickens*, in *Essais*, cit., vol. I, p. 575), resta comunque il fatto che essi corrispondono in primo luogo alle virtù quotidiane della *gente comune* (*the common men*[2]). Quest'ultimo concetto (assai destabilizzante per un lettore marxista) ha un significato molto più preciso di quanto non sembri nella terminologia di Orwell. Esso definisce tutti coloro (i lavoratori, chiaramente, in prima fila) che non partecipano *in quanto classe* al dominio dei propri simili (e che, va sottolineato, *non cercano di parteciparvi neppure a titolo individuale*) [C]. Quest'ultimo punto è incontestabilmente il più decisivo e in genere quello che Orwell sviluppa con maggiore insistenza. Ciò che l'autorizza a collegare in modo così sistematico la *common decency* con lo spirito delle classi popolari è, ovviamente al di là della semplice osservazione dei fatti, la relazione simmetrica che esiste secondo lui tra le principali forme di «indecenza» (nel senso in cui si parla di una «fortuna indecente») e il «culto del potere» e del «successo individuale» (*Raffles et Miss Blandish,* in *Essais*, cit., vol. III, p. 284). Infatti, il desiderio di innalzarsi al di sopra dei propri simili o di arricchirsi a loro spese – fortunatamente poco comune – porta sempre chi ne è posseduto ad accettare prima o poi l'idea secondo la quale *il fine giustifica i mezzi*, e quindi a riconoscere nella totale assenza di scrupoli un codice di comportamento giustificato dalla ragione. Con queste premesse pare logico pensare che l'«indecenza», così definita, trovi il proprio terreno di coltura soprattutto in coloro che hanno distinzioni da conservare e privilegi da difendere, ovvero le classi dominanti. Resta però il fatto che Orwell sottolinea sempre che si tratta di una legge generale e che nessun soggetto, nella pratica, è al riparo, grazie alle proprie origini sociali, dalla tentazione di allontanarsi dalla *common decency*: «Le persone venerano il potere in quelle forme che sono in grado di comprendere. Un ragazzino di dodici anni ammirerà Jack Dempsey. Un adolescente che abita nelle topaie di Glasgow avrà come idolo Al Capone. Uno studente di economia ambizioso resterà af-

2. Orwell utilizza come sinonimi anche i termini di «*ordinary decent people*» e di «*average men*».

fascinato da Lord Nuffield. Un lettore del 'New Statesman' venererà Stalin. Se ci sono differenze dal punto di vista della maturità intellettuale, non ce n'è nessuna dal punto di vista morale» (*Raffles et Miss Blandish*, in *Essais*, cit., vol. III, p. 286).

Non è affatto difficile capire come mai questo attaccamento naturale alla *common decency* abbia permesso a Orwell, a differenza di tanti intellettuali suoi contemporanei, di non avvertire la benché minima seduzione per la *volontà di potenza* dei partiti totalitari (una seduzione che egli accosta spesso a quella che l'intellettuale subisce quasi inevitabilmente – *e per le stesse ragioni* – nei confronti del criminale e del delinquente) [**D**]. Resta tuttavia da capire in che senso tale *common decency* costituisca ai suoi occhi non solo il punto di resistenza decisivo contro la forza d'attrazione intellettuale delle ideologie totalitarie, ma anche e forse soprattutto *il punto di partenza indispensabile* per qualsiasi critica *socialista*, nel senso originario del termine. Ovvero, nel senso storicamente acquisito non nei circoli intellettuali delle classi medie del XX secolo, ma nelle concrete lotte operaie del XIX secolo contro la *dissociazione* dell'umanità (come la chiama Pierre Leroux) attuata meccanicamente dall'utopia economica (o liberale) quando tende a diventare realtà. Cerchiamo di approfondire questo punto.

3

Grazie alle opere di Skinner e di Pocock[3], oggi conosciamo assai meglio la natura delle *due* tradizioni politiche il cui scontro (nonostante la comune opposizione all'*Ancien Régime*) definisce ancor oggi il campo della *moderna* filosofia politica. Per i *liberali*, la formazione di una società civile (prospera, pacifica e felice) ha un unico presupposto: che i poteri esistenti non turbino più, con le loro invenzioni irrazionali, le «leggi naturali» dell'economia e permettano così alla semplice *amministrazione delle cose* (cioè, in definitiva, al potere degli esperti) di sostituirsi al vecchio *governo degli uomini*. L'originalità di questa analisi sta nel fatto che essa

3. Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, Paris, 2000; J. G. A. Pocock, *Le moment machiavelien* (1975), PUF, Paris, 1997. Da notare, nel secondo testo, l'eccellente prefazione di Jean-Fabien Spitz.

invita, per la prima volta nella storia, a scindere nettamente l'idea di società buona da quella di cittadini virtuosi. Secondo la sacrilega ipotesi di Mandeville (*La favola delle api*, 1714), è proprio l'egoismo degli umani – la cura esclusiva del proprio interesse personale – che rappresenta, agli occhi dei liberali, il fondamento ideale di una società moderna: il meraviglioso meccanismo del mercato autoregolato che s'incarica *automaticamente* di convertire i «vizi privati» in «pubbliche virtù». In questa ingegnosa prospettiva, il progresso del commercio e della libera industria sono di per sé *agenti di civiltà*, in grado di produrre tanto costumi più gentili quanto curiosità intellettuale, raffinamento del gusto o doti affabulative. Al punto da rendere prevedibile la sostituzione definitiva della morale e delle antiche religioni con la sola sapienza moderna dell'*economia politica*.

Viceversa, da Harrington a Rousseau, i *repubblicani* (o, come li chiama Skinner, i *neo-romani*) si fanno un punto d'onore nel denunciare la corruzione delle virtù civiche e militari che secondo loro porta al trionfo dello spirito mercantile e del desiderio di arricchimento. Nella loro ottica, se la virtù perde il suo ruolo nel comportamento dei cittadini, l'idea stessa di una società libera finisce per trovarsi compromessa e si è indotti ad abbandonarla. Da questo punto di vista, è innegabilmente quella fiera tradizione repubblicana ad aver fatto sì che si conservasse fino a noi – al di là dell'annullamento dei riferimenti religiosi – l'idea, assai poco seria agli occhi di molti intellettuali moderni, secondo cui la preoccupazione etica deve restare una chiave fondamentale di qualsiasi riflessione politica. Il problema è che i repubblicani, proprio come i liberali, sono filosofi *moderni* e che a questo titolo condividono lo stesso mito fondatore (mito del quale probabilmente l'esposizione più chiara e rigorosa si trova nelle opere di Hobbes): l'uomo sarebbe per natura un essere radicalmente indipendente, le cui ragioni di agire e di persistere nel proprio essere possono essere solo *egocentriche*, ovvero riferite a quello che Spinoza chiama il «proprio utile». Pur essendo comune a tutti i moderni, questo punto di partenza rappresenta però la maledizione dei repubblicani e la causa di tutte le loro successive contraddizioni, come dimostra ampiamente il *Contratto sociale* di Rousseau [E]. Infatti, se «l'uomo naturale» si definisce principalmente per l'indipendenza e l'amore di sé, se non si esita a dedurre le re-

gole morali dal principio di utilità, il compimento di azioni virtuose o «civiche», come esige una libera Repubblica, implica uno sforzo di sradicamento da sé che non può che essere *eroico*, a tal punto che solo l'antichità greco-romana sembra offrirne esempi plausibili. Per questo i repubblicani moderni «si sottraggono all'universo mercificato con un ritorno all'antico» [**F**] e si trovano logicamente indotti a fondare la propria immagine della città libera su un ideale di virtù sovrumana, che deve la sua dignità filosofica a una Roma sognata o a una Sparta immaginaria. Per i liberali non è mai stato troppo difficile mettere in evidenza (come ha fatto per esempio Benjamin Constant) quali conseguenze politiche siano ineluttabilmente prodotte da quella volontà repubblicana di sottomettere «gli uomini in quanto tali» (cioè, secondo la tesi liberale, in quanto «canaglie») [**G**] all'impossibile dittatura della virtù. Dato che l'elenco interminabile delle malefatte e dei crimini dello Stato paterno (o troppo materno?) è sempre stato l'argomento più forte a favore del liberalismo, sta in questo, probabilmente, il segreto del suo attuale trionfo.

4

Orwell sosteneva che non è immaginabile nessuna società di liberi e uguali senza la presenza effettiva e quotidiana di una *common decency* (o, come la definisce Philippe Chanial, di «una capacità morale degli esseri umani a impegnarsi reciprocamente»), ma precisava anche che quella *common decency* rappresenta una virtù alla portata delle persone normali e che, del resto, è già normalmente praticata dalla maggioranza di queste (una virtù, insomma, che non esige affatto, *in tempi normali*, sforzi eroici o sacrifici particolari) [**H**]. In questo modo spazzava via d'un colpo tutte le precedenti problematiche e si dava un solido punto di ancoraggio filosofico per mandare a gambe all'aria il culto repubblicano (e poi totalitario) dello Stato virtuoso e quello liberale del calcolo egoista. A modo suo, e al termine di un percorso personale che l'aveva portato dall'India coloniale alla Spagna rivoluzionaria, ritrovava così le conclusioni radicali del giovane Marx (che nella *Questione ebraica* individuava la complementarietà dialettica dell'«uomo egoista» della società civile-borghese e del «cittadino

astratto» dello Stato universale), insieme a quelle, destinate a una rimozione ancora più rapida, di Pierre Leroux, il fondatore del socialismo continentale [**I**].

Resta comunque il fatto, come si è già rilevato, che questa posizione critica radicale – che pure assegna a Orwell una condizione di assoluto outsider tra gli intellettuali suoi contemporanei – non supera mai, in lui, il livello della pura intuizione dei fatti; anche se questa intuizione si dimostra in genere più che sufficiente per permettere a chiunque di resistere intellettualmente tanto all'utopia liberale quanto alle sue negazioni totalitarie. Non sarebbe giusto, però, criticare Orwell per questo limite filosofico e imputargli quell'avversione tutta anglosassone per le teorizzazioni astratte. In realtà bisogna ammettere che tale limite caratterizza e definisce lo stesso socialismo operaio, le cui rivolte e i cui tentativi di associazione, nel corso del XIX secolo, si sono sempre sviluppati molto più sotto il segno di una *questione* (la «questione sociale») che sotto quello di *soluzioni* precise e ideologicamente coerenti. Certo, i lavoratori dei primi stabilimenti industriali (dove le meravigliose macchine del capitalismo nascente imponevano per la prima volta all'uomo ritmi inumani) erano nella *posizione migliore* per percepire in che misura il nuovo mondo dell'economia e della tecnica, che si edificava all'*ombra* della filosofia dell'Illuminismo (della quale, come troppo spesso si dimentica, la prima grande traduzione politica è la legge Le Chapelier) [**J**], portasse in sé la generale dissoluzione di tutti i *supporti comunitari* indispensabili alla costruzione di un'esistenza individuale davvero a misura umana. Tuttavia la maggior parte di quei lavoratori capiva, *nello stesso tempo*, che non sarebbe stato possibile riacquistare un'autentica dignità restando sottomessi alla tirannia dell'altare e del castello (e l'esodo rurale era stato, almeno in parte, un mezzo per sottrarsi a quella tirannia). L'assoluta originalità delle prime rivolte socialiste in Inghilterra e in Francia sta quindi nel fatto che esse trovavano una propria unità filosofica grazie a un doppio rifiuto, vissuto in modo più o meno consapevole: quello verso l'*Ancien Régime*, il regime suppostamente divino della Chiesa e dell'aristocrazia fondiaria, e quello verso il «nuovo *Ancien Régime*» (come lo definisce genialmente Leroux per designare il regno moderno, altrettanto divinizzato, dell'economia politica e del progresso industriale). Tutta la questione consisteva dunque nell'individuare l'articolazione logica

di quella doppia intuizione, e così costruire una teoria della natura umana e della sua storia in grado di legittimare l'idea di un'associazione di individui diventati liberi e uguali e tuttavia capaci di *conservare*, o addirittura arricchire, quelle *tradizioni* di civiltà, di mutuo appoggio e di benevolenza reciproca che sono incompatibili con qualunque desiderio di arricchimento personale o di dominio sui propri simili che ereditiamo per la maggior parte dalla nostra storia passata [**K**]. Il meno che si possa dire è che la problematica dell'emancipazione tipica dell'Illuminismo (con la sua meccanica contrapposizione tra «tradizione» e «modernità», e la comprensione di quest'ultima come disincanto *assoluto* e uscita *integrale* dagli universi precedenti) ha reso singolarmente difficile l'assunzione coerente di queste intuizioni operaie forgiate sotto il *tallone di ferro* dell'industria moderna. Per esprimerci in altro modo, ciò che più è mancato per portare quelle intuizioni popolari al necessario livello di concettualizzazione filosofica è stata la capacità di elaborare una teoria in grado di spiegare ai moderni «che non si tratta di mettere un grande tratto di sospensione tra il passato e il futuro, ma di *attuare* le idee del passato» (Marx, Lettera a Ruge, settembre 1843). Una teoria, insomma, capace di definire le condizioni di un'«uscita dall'Illuminismo» che non sia un impensabile ritorno all'universo teologico; o, se si preferisce, di definire un'«uscita dalla religione» (secondo l'espressione di Marcel Gauchet) che non metta a rischio le invarianze antropologiche fondamentali di cui la religione aveva avuto provvisoriamente la custodia storica [**L**]. In mancanza di un tale corpo dottrinale, per l'idea socialista era quasi impossibile raggiungere l'indispensabile autonomia filosofica che le rivolte dei lavoratori e i loro tentativi di associazione esprimevano già in modo coerente sebbene solo a livello pratico. Di fatto, se è stato possibile che sopravvivesse fino a oggi qualcosa di quella sensibilità socialista originale, lo è stato attraverso la storia di quelle lotte o di quelle pratiche cooperative e della magnifica tradizione nata dal racconto di tutte quelle esperienze. Una tradizione che resta molto più comprensibile quando è letta alla luce della *common decency* reale dei lavoratori che non quando si cerca di leggervi gli effetti «storicamente determinati» dell'azione «scientificamente condotta» dagli intellettuali rivoluzionari *di professione*.

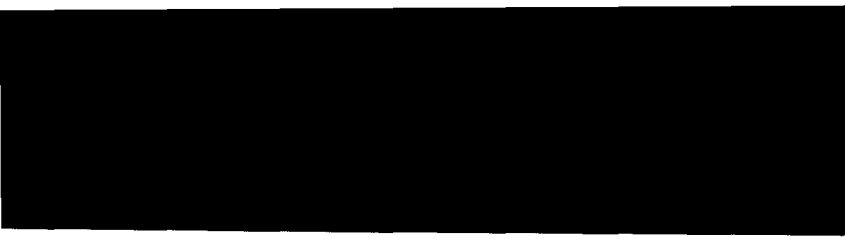
5

Man mano che gli effetti della sua incredibile rimozione cominciano a svanire, diventa possibile capire come sia verosimilmente l'opera così originale di Marcel Mauss a fornire, un secolo dopo, *l'anello mancante del socialismo*: quello che cercavano di intuire Leroux nella sua bella teoria dell'«amicizia» e dell'«associazione» (come superamento della contraddizione tra egoismo e altruismo) o Orwell nelle insistenti celebrazioni della *common decency* [M]. Nel *Saggio sul dono*, infatti, si trova per la prima volta una serie estremamente coerente di categorie antropologiche e filosofiche che permettono di criticare, *sulla scorta stessa del progetto di emancipazione moderno*, l'elemento di follia e di eccesso insito nella metafisica illuminista: l'idea di un'umanità che, decisa a verificare su di sé la validità del programma cartesiano, s'impegnerebbe a organizzare metodicamente il proprio annullamento («l'anno zero») per darsi un nuovo inizio ideale basato sulla sola autorità imperiale della ragione. L'opera di Mauss, mettendo in evidenza l'universalità delle strutture del dono (al di là della prodigiosa diversità delle forme esistenti e delle possibili trasformazioni nel corso della storia futura), invitava a respingere il mito di una *grande separazione* tra l'Oscurità e i Lumi, di una cesura antropologica assoluta tra l'universo interamente razionale del progresso moderno e i mondi oscuri e terribili che l'avrebbero preceduto (del resto solo dopo Mauss è stato davvero possibile dimostrare che un mondo integralmente moderno rappresenta un'impossibilità antropologica e che, proprio in questo senso, secondo la formula di Bruno Latour, *non siamo mai stati moderni**). Non solo: il saggio fondamentale di Mauss, interpretando il dono alla luce delle categorie della relazione, cioè come ciclo e non come scambio (o ancora come struttura intersoggettiva o *simbolica*, incomprensibile dal punto di vista dell'individuo isolato), permetteva anche di capire concretamente come quest'individuo monadico (che è il curioso punto di partenza di qualsiasi costruzione ideologica della modernità) costituisca sempre, in realtà, il semplice residuo filosofico di un'opera di smontaggio arbitraria che consiste nell'eliminare inconsapevolmente le molteplici figure dell'*intersoggettività*

* Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano, 1995 [N.d.T.].

[N]. Smontaggio arbitrario che costringe l'insieme dei filosofi moderni, da Hobbes in poi, a una fatica di Sisifo: immaginarsi il profilo di una società che sia «buona», «umana» o semplicemente «vivibile», supponendola composta da particelle elementari animate dal solo amore di sé e prive, pertanto, del *gusto per gli altri*. È chiaro che in un gioco del genere il liberalismo (con la sua implicazione «libertaria») arriva sempre per primo, perché è solo dal suo punto di vista che il *problema* (l'egoismo «naturale» degli esseri umani) *è anche la soluzione*. È perciò del tutto logico che, alla lunga, finisca per eliminare le altre varianti dell'utopia monadologica dell'Illuminismo, che non possono essere difese se non a costo di uno sforzo intellettuale assai più elevato.

6

Non spetta, evidentemente, al solo filosofo elencare nei particolari l'insieme delle conclusioni cui porta un'analisi di questo genere [**O**]. Se conclusioni ci devono essere, saranno tirate *sul piano pratico*, e nel modo che le contraddistingue, da quelle «persone normali» la cui *filosofia oggettiva* è rappresentata da due secoli dal socialismo, anche se ben poche ne hanno ancora coscienza o sono disposte ad ammetterlo *in questa forma*. Oppure, e questo è sempre possibile, le conclusioni non saranno tirate da nessuno. Quel che è certo, comunque, è che adesso disponiamo, forse per la prima volta nella storia moderna, di strumenti filosofici sufficienti per capire quanto l'*intuizione* avuta dagli operai europei del XIX secolo circa il mondo che si stava preparando (il nostro) fosse profondamente umana e solidamente fondata. Assai più fondata, in ogni caso, di tutti i marchingegni concettuali inventati da allora dagli intellettuali d'élite (la «*middle-class intellighenzia*») allo scopo preciso di cancellare perfino il ricordo di quell'intuizione. Orwell, in un certo senso, non ha mai affermato altro dal giorno in cui ha scoperto e compreso i *proletari* di Wigan Pier, nella loro autentica dignità quotidiana. Questo spiega come mai la sua opera politica, e la *common decency* che ne rappresenta il centro, restino più attuali che mai. Quale che sia il destino che ci riserva il futuro, o forse proprio *per questa ragione*.

SCOLII

A

È noto come Orwell abbia sempre attribuito una grande importanza all'*intuizione* in generale e a quella delle classi popolari *in particolare*. È indubbiamente questo uno degli elementi di conflitto con gli intellettuali leninisti e post-leninisti della sua epoca, che da bravi platonici (o da bravi bachelardiani*) ritenevano che la *verità* debba essere *sempre* introdotta *dall'esterno* nella coscienza alienata della gente comune (e, naturalmente, dai soli intellettuali che si collocano sul versante giusto della «frattura epistemologica»).

A chi poi pensasse che le definizioni orwelliane della *common*

* Gaston Bachelard: filosofo francese (1884-1962) che introdusse le nozioni di epistemologia storica e di rottura epistemologica [N.d.T.].

decency operaia corrispondano a un mondo ormai scomparso e idealizzato dalla «nostalgia», mi limito a suggerire la lettura del recente libro di Michèle Lamont, *La dignité des travailleurs*, Presses de Science Politique, Paris, 2002. Questa pregevole inchiesta sulla classe operaia americana e su quella francese (che ingloba ovviamente, senza sorvolare sul problema complesso del «razzismo», gli operai neri e i lavoratori immigrati) convalida nella sostanza le osservazioni di Orwell: «La moralità si colloca in generale al centro dell'universo di questi lavoratori. Essi attingono il senso del proprio valore dalla capacità di dar prova di un comportamento disciplinato e insieme responsabile e generoso, che vuole mantenere un senso di ordine e di sicurezza per se stessi e per gli altri» (p. 15). Michèle Lamont aggiunge che «se questo codice morale distintivo» dei lavoratori (p. 25), «basato sull'integrità personale e sulla qualità delle relazioni interpersonali» tende a scomparire dalle rappresentazioni ufficiali della società, ciò è dovuto alle difficoltà crescenti «che incontrano i cattedratici, i politici e gli intellettuali a rendersi conto che la loro visione del mondo non è condivisa da tutti».

B

Notiamo fin d'ora che non esiste *comunità* o *società*, nel senso stretto del termine, se non dove ci è *dato* di vivere con esseri che non abbiamo scelto noi e per i quali, perciò, non proviamo per forza una *particolare* simpatia. Solo in tali condizioni può nascere la *civiltà* (dalla semplice cortesia ai diversi codici di relazione di vicinato e di ospitalità) come capacità etica di accordarsi con tutti coloro con cui dobbiamo condividere l'esistenza, compresi coloro che *non ci sono simili*. Uno dei sintomi più evidenti della «secessione delle élite», secondo la definizione di Christopher Lasch, è invece la tendenza sempre più marcata di queste a privilegiare l'organizzazione *reticolare*, ovvero un contesto esistenziale fondato sulla sola dimensione dell'*affinità* (se non dell'interesse): questo può variare dalle *bunker-cities* della nuova borghesia americana a quelle «tribù» annunciate da Michel Maffesoli*, destinate a offrire

* Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Le Livre de poche, Paris, 1991 [N.d.T.].

un precario riparo alle molteplici schiere, tutte altrettanto patetiche, di *ravers, skaters, crashers, rollers, otakus, teufeurs* e altre inverosimili figure dell'*autismo gregario*. È chiaro che questa forma di endogamia sociale o di apartheid volontario, atrofizzando qualunque capacità di convivere con chi non ci è uguale o non ha una particolare affinità con noi, ha in sé il germe di ogni decomposizione sociale futura e dell'abolizione della *common decency*.

C

Fin dal 1956, nel suo *Le élites del potere*, Wright Mills offriva un'interpretazione particolarmente vivida di questi concetti orwelliani. «Il potere della gente comune» scriveva «è circoscritto all'universo quotidiano, e tuttavia, anche all'interno di quegli ambiti rappresentati dal lavoro, dalla famiglia, dal vicinato, le persone sembrano spinte da forze che non possono né capire né governare. I 'grandi rovesciamenti' sfuggono alla loro volontà, e non ne influenzano peraltro le opinioni e il comportamento. La società moderna, per la sua stessa struttura, le rinchiude all'interno di progetti che non appartengono loro; eppure sempre più trasformazioni dello stesso genere aggrediscono ogni giorno gli uomini e le donne della società di massa, che di conseguenza hanno l'impressione di vivere senza uno scopo in un'epoca che nega loro ogni potere.

Ma non tutti gli esseri umani sono persone comuni in questo senso della parola. Man mano che si concentrano i mezzi d'informazione e lo stesso potere, alcuni individui arrivano a occupare, nella società americana, posizioni da cui sono in grado di osservare dall'alto, per così dire, il mondo quotidiano degli uomini e delle donne comuni, e ribaltarlo con le loro decisioni. Questi uomini non sono il semplice prodotto della propria professione: suddividono il lavoro e lo assegnano a migliaia di altri uomini; non sono limitati da semplici responsabilità familiari, possono evaderne. Qualunque sia il loro luogo di residenza, non sono relegati in una sola comunità. Non devono 'far fronte ai problemi quotidiani'; in una certa misura sono loro che creano questi problemi e costringono gli altri ad affrontarli. Che affermino o no il loro potere, l'esperienza tecnica e politica che ne hanno supera di gran lunga quella della popolazione soggetta. Ciò che Jacob Burckardt

ha detto dei 'grandi uomini', la maggioranza degli americani potrebbe dirlo delle proprie élite: 'Sono tutto ciò che noi non siamo'».

Osserviamo come nella sua lucida e profetica descrizione delle *nuove* classi dominanti Mills anticipi perfettamente il ruolo svolto dalla nuova élite dei «professionisti dello spettacolo e della comunicazione»: «Vi si mescolano, secondo un curioso processo che esamineremo più avanti, queste celebrità professionali che vivono della continua esibizione di se stessi e per i quali, finché non diventano star, il mettersi in mostra non è mai sufficiente. Anche se non sono ai vertici di nessuna gerarchia dominante, hanno spesso il potere di distrarre l'attenzione del pubblico, di offrire sensazioni alle masse o, in modo più diretto, possono essere ascoltati da chi detiene davvero il potere. Queste celebrità, questi esperti, in qualità di censori della morale pubblica e di tecnici del potere, di portavoce di Dio e di creatori della sensibilità di massa, hanno una parte più o meno attiva nel dramma dell'élite».

D

«Astenersi dall'ammirare Hitler o Stalin non dovrebbe richiedere un enorme sforzo intellettuale. Ma si tratta in parte di uno sforzo morale» (*Essais*, cit., vol. IV, p. 221). Di questo sforzo morale il moderno intellettuale «borghese» (quello che pensa cose politicamente corrette, ma in genere con *i soldi degli altri*) è al momento piuttosto incapace: come scrive Orwell, «formule del tipo 'giocare secondo le regole', 'non si colpisce un uomo a terra' o 'questo non si fa' provocano immancabilmente il sogghigno sarcastico di chiunque abbia pretese intellettuali» (*Raffles*, in *Essais*, cit., vol. III, p. 285). In effetti anche quegli spiriti che, grazie alle proprie qualità intellettuali, sorvolano amabilmente sulle banalità della professione non riescono a non considerare con una certa perplessità l'idea che esista una dignità morale propria ai lavoratori sfruttati. Essi sono quindi inevitabilmente portati a ficcare Orwell – la cui critica è ridotta, per le necessità della causa, all'idea che basti «dar prova di buon senso perché tutto vada meglio nella migliore delle *common decency* possibili» (cfr. «Tiqqun», n. 2, ottobre 2001) – nella categoria, ancor oggi prodigiosamente efficace, di *uomo dell'Ancien Régime*.

E

Si dirà che per Rousseau la pietà è un sentimento naturale come l'amore di sé. Ma si può vedere che essa non ha alcuna funzione nel meccanismo del contratto sociale, che poggia in realtà solo su «ciò che prescrive l'interesse». Di qui la necessità ultima dei «dogmi della religione civile» al fine di impiantare artificialmente «i sentimenti di *socialità* senza i quali non è possibile essere buoni cittadini o sudditi fedeli». Di qui, ancora, l'ineludibile conseguenza politica: «Se qualcuno, dopo avere riconosciuto pubblicamente quegli stessi dogmi, si comporta come se non credesse in essi, che sia punito con la morte; costui ha commesso il peggiore dei crimini, ha mentito davanti alla legge» (*Contratto sociale*, libro IV).

F

Jean-Claude Milner, *Constats*, Folio-Essais, Gallimard, Paris, 2002, p. 127. Non va dimenticato che nel corso del XVII e XVIII secolo tutte le «*querelles* degli antichi e dei moderni», nell'arte come nella politica, sono in sostanza dibattiti *interni al paradigma della modernità*. Il culto dell'antichità, come si presenta nel Rinascimento, è infatti un atteggiamento tipicamente moderno che presuppone, allo stesso titolo dell'atteggiamento liberale, la volontà di rompere con l'ordine cristiano-medievale. La posizione favorevole agli antichi è semplicemente meno facile da esprimere in modo coerente rispetto a quella liberal-modernista.

G

«Chi scrive di politica ha stabilito una massima in base alla quale, quando si organizza un sistema di governo e si istituiscono i numerosi filtri e controlli della costituzione, si deve partire dalla supposizione che ogni uomo sia una canaglia (*every man ought to be supposed a knave*) che non abbia altro scopo, in tutte le proprie azioni, al di fuori del suo interesse privato» (Hume, *Dell'indipendenza del Parlamento*). Sul rapporto tra Hume, la filosofia capitalista e il radicalismo illuminista è sempre indispensabile riferirsi

al fondamentale lavoro di Daniel Halevy, *La Formation du radicalisme philosophique* (1901), PUF, Paris, 1995.

H

«Ricollegarsi, senza angeliche idealizzazioni, a questa *politics with romance*» scrive Philippe Chanial parodiando la formula di James Buchanan «non significa però attribuire virtù eccezionali agli individui, che d'altronde non hanno chiesto niente. Significa invece ricordare che quel sentimento di impegno reciproco, quella solidarietà, sono già assunti da noi, sia pure imperfettamente, nelle relazioni con il prossimo, all'interno della famiglia, tra amici e anche in ambiti sociali più vasti. Si pensi alla cultura popolare e alle sue pratiche di mutuo appoggio, alle forme quotidiane di convivialità. In queste relazioni tra persone, la forza di tale esigenza di solidarietà, di quel senso etico del tutto normale, non è certo assicurata da una virtù eroica. Tali relazioni si inseriscono semplicemente nei contesti che favoriscono la fiducia, dunque la solidarietà» (*Justice, don et association*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2001, p. 16). Del resto, senza il presupposto di una tale *common decency*, l'esistenza quotidiana degli esseri umani somiglierebbe a quei dialoghi tra *rational fools* immaginati da Amartya Sen: «'Dov'è la stazione?' mi chiede un passante. 'Laggiù', gli dico, indicandogli l'ufficio postale, 'e le spiace imbucarmi questa lettera passando di lì?'. 'Sì', mi risponde, deciso ad aprire la busta per vedere se contiene qualcosa d'interessante» (citato da Chanial, p. 51).

I

L'operaio tipografo Pierre Leroux, dopo brevi trascorsi nel carbonarismo, comincia la sua vera parabola politica sotto la Restaurazione, tra i ranghi dell'opposizione liberale e sotto il vessillo dell'utilitarismo inglese e scozzese. Poco dopo l'avvento di Luigi Filippo, convertitosi al saint-simonismo, sarà ben presto indotto a rompere con quella «chiesa» soprattutto in seguito alle prime rivolte operaie dell'epoca (in particolare quella degli operai setaioli lionesi della Croix-Rousse). Proprio grazie al duplice rifiuto di

quelle ideologie contraddittorie egli comincia a teorizzare il socialismo moderno e a indicarne la questione di fondo: a quali condizioni filosofiche è possibile opporsi tanto all'individualismo devastante dell'economia politica quanto ai vari «papati» che pretendono di restaurare l'unità della collettività sulla base di un altruismo di Stato, di un sacrificio non umano? Va qui ricordata l'opera decisiva di Bruno Viard, che ha saputo riportare alla luce le risposte di Leroux, fatte oggetto di una rimozione storica da oltre un secolo (cfr. in particolare *Les trois neveux*, PUF, Paris, 2002).

J

Una delle prime ossessioni politiche dell'individualismo liberale, dai tempi del ministero di Turgot, è la lotta sistematica contro le comunità d'arti e mestieri e contro il loro fondamento ideologico: il «corporativismo». Ancora ai nostri giorni i padroni dell'industria e della finanza cercano, sempre in nome della lotta contro quest'ultimo, di screditare le varie lotte dei lavoratori per la difesa dei modesti vantaggi acquisiti e contro le riforme capitaliste che si cerca di imporre loro (è nota, per esempio, la funzione rituale che svolge questo appello a rompere le resistenze «corporative» nei discorsi dei vari ministri liberali dell'istruzione e nella legittimazione mediatica delle riforme «didattiche» pretese dal capitale). Ora, se la rivolta socialista operaia è in primo luogo una protesta contro l'atomizzazione capitalista del mondo, viene il sospetto che le critiche liberali al «corporativismo» siano sempre e inevitabilmente ambigue. È appunto questo che segnalava Steven Kaplan (*La fin des corporations*, Fayard, Paris, 2001) alla conclusione di un saggio magistrale che ricostruisce sia il movimento storico che porta dal liberalismo dei Lumi all'adozione della legge Le Chapelier nel 1791, sia la complessità reale delle lotte degli operai e degli apprendisti contro la logica di quel movimento.

K

Non solo non c'è incompatibilità tra una certa sensibilità conservatrice e lo spirito rivoluzionario, ma la storia dimostra anzi che

di norma è questa la condizione generale e che spesso è proprio il desiderio di proteggere alcune cose antiche che conduce alle trasformazioni più profonde. La storia di Emiliano Zapata e della Rivoluzione messicana è forse uno degli esempi più límpidi di una tale dialettica: «Questo libro racconta la storia di contadini che non volevano muoversi e che si trovarono invece spinti a fare una rivoluzione. Mai si sarebbero immaginati una sorte del genere. L'inferno, il diluvio, gli agitatori forestieri, l'annuncio che da qualche parte esisteva qualcosa di un po' più verde: tutto per loro era uguale; tutto quello che volevano era di rimanere nei villaggi e nei paesi in cui erano cresciuti, dove per secoli, prima di loro, avevano vissuto ed erano morti i loro antenati, nel piccolo Stato di Morelos, nel centro del Messico meridionale. Ma all'inizio di quel secolo altra gente, i potenti *imprenditori* delle grandi città, avevano bisogno, per i loro affari, di far spostare quei contadini» (John Womack jr., *Emiliano Zapata,* Maspero, Paris, 1976, p. 11; trad. it.: *Zapata,* Oscar Mondadori, Milano, 1999).

L

È qui riconoscibile l'interrogativo specifico della filosofia hegeliana (e con esso le radici pratiche della teoria dell'*Aufhebung*): come integrare gli effetti emancipatori dello spirito metafisico dell'Illuminismo (ragione e libertà) senza farsi trascinare dal suo individualismo radicale e dal suo universalismo astratto? Non è evidentemente un caso che i tentativi più coerenti di sviluppare l'idea socialista (da Marx alla Scuola di Francoforte o da Lukacs all'Internazionale situazionista) abbiano incontrato sulla propria strada la prodigiosa dialettica del maestro di Jena. Resta comunque il fatto che questa dialettica è ancora troppo tributaria della teleologia progressista dei Lumi, per cui l'idea di un socialismo hegeliano finisce per generare, a sua volta, le più strane allucinazioni politiche (come quella di Kojève, che arriva a vedere in Stalin l'ultima incarnazione dell'«anima del mondo», prima di assicurarsi un personale riciclaggio, seguendo un percorso che diventerà un classico nel microcosmo più elegante della nomenklatura europea).

M

La lunga rimozione di Mauss non riguarda soltanto la sua opera di antropologo (e se i controsensi e i malintesi sono una delle forme caratteristiche della rimozione, basta notare come il Potlach, che è solo una figura secondaria del dono agonistico, sia diventata per i primi lettori di Mauss il baricentro filosofico del *Saggio sul dono*). La rimozione riguarda soprattutto la sua militanza socialista, di teorico e protagonista fondamentale del movimento cooperativo francese, di intellettuale profondamente legato alla classe operaia e sempre teso a rendere più efficaci le lotte da questa intraprese, riproponendo costantemente i fondamenti etici e antropologici della critica socialista (cfr. Marcel Mauss, *Écrits politiques*, Fayard, Paris, 1997).

N

Secondo il paradigma illuminista, il soggetto individuale è primario e autosufficiente per natura e questo comporta che la relazione con l'altro sia sempre secondaria, come lo è, in modo esemplare, l'incontro tra Robinson Crusoe e Venerdì. Da Descartes in poi, è questa una delle croci della filosofia moderna: come determinare le modalità teoriche che facciano recuperare l'Altro una volta accettato il postulato monadologico (è il famoso *problema* dell'esistenza altrui, come lo si definiva fino a poco tempo fa nel gergo surreale della filosofia universitaria). Del resto si sa che perfino per Descartes ci vuole addirittura la convocazione di Dio in persona per garantire di nuovo l'efficacia di quell'incontro. L'originalità filosofica della teoria del dono sta, invece, nel fatto che essa ristabilisce la *relazione* come dato antropologico primario, al di fuori del quale i molteplici processi di soggettivizzazione e di autonomia rimangono sostanzialmente incomprensibili. Si scopre inoltre che tale «primato della relazione» (sui poli che essa unisce e separa insieme) è «uno degli elementi principali del pensiero cinese» (cfr. François Jullien, *Penser d'un dehors de la Chine*, Seuil, Paris, 2000, p. 308). Non sorprende allora se si trovano nelle analisi stimolanti di Jullien, soprattutto in quelle che dedica a Mencio [Meng-Tzu] e alla tradizione confuciana (vedi anche il suo bel libro

sulla «fondazione della morale»: *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Grasset, Paris, 1995), elaborazioni che gettano luce sulle teorie del dono e della *common decency*. Del resto anche Simon Leys era arrivato alla stessa conclusione quando proponeva di tradurre il concetto confuciano di «rito» con espressioni come «convenzioni morali», *common decency* o «costumi civilizzati» (*L'Ange et le cachalot*, Seuil, Paris, 1998, p. 25).

O

Il lettore che, nonostante tutto, volesse avere un'idea più precisa di queste possibili conclusioni politiche troverà un numero impressionante di stimoli alla riflessione nel libro intelligente ed erudito di Philippe Chanial (già citato). Si tratta probabilmente di uno dei saggi più originali e coerenti per immaginare, alla luce delle analisi di Mauss, talune precise forme pratiche che un socialismo moderno potrebbe prendere, un socialismo cioè che volesse proseguire lungo la tradizione associativa dei lavoratori del XIX secolo e le generose riflessioni di Pierre Leroux. Il silenzio dei media che accompagna quest'opera (come, del resto, quelle di Bruno Viard) è come sempre uno dei criteri più sicuri per giudicarne il valore reale.

TERZA PARTE
UTOPIA LIBERALE E CAPITALISMO REALE

PROPOSIZIONI

Per temperamento Adam Smith è tutto l'opposto di uno spirito utopico. E la sua opera è talmente estranea a qualunque spirito sistematico da essere piena di contraddizioni che egli peraltro non si sogna mai di risolvere (non per niente, come segnalava già Daniel Halevy, era «il compatriota, l'amico e il discepolo di David Hume»). Fino alla morte, per esempio, lascerà ripubblicare la sua «teoria dei sentimenti morali» che pure contiene elementi pressoché irriconciliabili con la sua *Ricchezza delle nazioni*; e in quest'ultima opera, affida tranquillamente allo Stato prerogative economiche del tutto incompatibili con la sua teoria. Resta comunque il fatto che se si prende sul serio l'intuizione centrale del suo sistema (il calcolo egoista come unico fondamento razionale dell'armonia sociale) e se ne sviluppano metodicamente sia le implicazioni pratiche sia le condizioni culturali della loro applicazione (l'*atomizzazione* e la *mobilità generale*

degli esseri umani, le cui forme contemporanee avrebbero verosimilmente sorpreso e indignato il buon Adam Smith) [A], il risultato cui si perviene è un'utopia nel senso stretto del termine. Vale a dire la descrizione di un mondo ideale che può funzionare solo a condizione che esista un *uomo nuovo* (l'*homo economicus* nel caso dell'utopia capitalista).

Questa precisazione serve a dissipare una serie di equivoci intellettuali assai diffusi, soprattutto tra i critici radicali. Se il capitalismo (o liberalismo) è *innanzi tutto* una metafisica (e solo in seguito un sistema realmente esistente generato dalla volontà *politica* di sperimentare questa metafisica), in pratica si trova sensibilmente modificata l'abituale lettura delle attività legate alla merce. Si dovrà pertanto ammettere che un'*impresa* – ovvero qualsiasi istituzione produttrice di beni o servizi per un dato mercato, che sia un cementificio, un centro studi o una casa editrice – funziona in modo completamente capitalista (nel senso stretto del termine) se, *e solo se*, essa ha per fine l'arricchimento dei proprietari o dei dirigenti e se il suo unico criterio di gestione è il loro *interesse ben inteso* (che evidentemente include le scelte «etiche» che può prendere quando è in gioco solo la sua immagine, cosa che evidenzia come si sia di fronte a un'*etica imprenditoriale*). Il che equivale a dire che la gestione di un'impresa, quali ne siano le dimensioni e la proprietà (privata o «pubblica»), sarà tanto più capitalista o liberale quanto più è *inumana*, ovvero fondata sul solo *principio d'utilità*, facendo astrazione da ogni altra considerazione (e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo non è che una delle conseguenze logiche di tale modo di funzionare).

Nel suo *Editoria senza editori*, André Shiffrin dimostra, prendendo l'esempio specifico dell'industria editoriale, come solamente oggi la logica capitalista sia in grado di controllare quasi completamente questo settore, mentre fino a poco tempo fa quel mondo lasciava ancora un certo spazio a principi di gestione diversi, di tipo precapitalista o addirittura anticapitalista. In fondo proprio questo aveva in mente Marx quando, nella prefazione alla prima edizione del *Capitale*, scriveva: «Per evitare i possibili malintesi, ancora una parola. Non dipingo affatto in rosa le figure del capitalista e del proprietario fondiario. Ma qui si tratta delle *persone*, soltanto in quanto sono la personificazione di *categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di*

determinati interessi di classe». Il problema, comunque, è che se si sviluppa l'insieme logico dei suoi effetti, l'utopia capitalista contribuisce inevitabilmente a costruire un mondo in cui i vincoli posti dalla *concorrenza assoluta* (che, per il liberale, è la soluzione di tutti i mali del genere umano) obbligano gradualmente ogni *persona*, quali che siano le sue intenzioni iniziali o la sua dichiarata sensibilità, a funzionare come un meccanismo di supporto, un semplice ingranaggio della macchina economica, spogliato di ogni stato d'animo e incapace di compassione.

Quando si arriva a questo punto, gli ideologi liberali obiettano generalmente che si tratta di un'esagerazione, affermando che lo scambio di merci implica di per sé il mantenimento, se non lo sviluppo, di certe essenziali qualità umane, prima di tutto quelle della fiducia e dell'onestà. Se i miei soci o i miei clienti non hanno fiducia nella mia onestà – dicono i discepoli di Adam Smith – non faranno mai affari con me. Di qui lo stupore di questi «veri» liberali quando scoprono (buoni ultimi) che da Enron a World.com la frode e la menzogna stanno nel cuore stesso del loro meraviglioso sistema. Sono così indotti a denunciare in queste pratiche indegne un tradimento dello spirito del capitalismo (proprio come gli intellettuali del periodo precedente – e talora si tratta delle stesse persone – vedevano in ogni nuovo crimine del «socialismo reale» un ingiustificabile tradimento della bella utopia leninista-trotzkista). Certo, si può allora replicare, come aveva fatto Kant nei suoi *Fondamenti della metafisica dei costumi*, che l'«onestà» del commerciante, se è praticata solo nel suo interesse ben inteso, non costituisce a nessun titolo una virtù morale. Ma, soprattutto, non si vede in che modo il principio dell'interesse ben inteso da solo possa costringere un commerciante qualsiasi o qualsiasi impresa a essere davvero «onesti» o «degni di fiducia»: esso implica soltanto che tali siano la loro *immagine* e la loro *reputazione* [**B**]. Ora, se io ho *buone ragioni* per credere (è una semplice faccenda di calcolo) che i miei vari soci, colleghi o clienti non possano *mai* accorgersi che li sto imbrogliando su tutta la linea (per esempio truccando i conti o mentendo sulla qualità reale della mia merce), è nel mio interesse ben inteso turlupinarli per bene. Per questo, se la si porta alle estreme conseguenze, la sottile teologia liberale della «mano invisibile» ci ricaccia inevitabilmente in quello stato di natura descritto da

Hobbes: un mondo fatto di *insicurezza* e di *diffidenza reciproca*, in cui ogni monade può difendere la propria vita e i propri beni solo dichiarando guerra a tutti i suoi vicini.

SCOLII

A

Bisognerebbe anche chiedersi se l'utopia liberale non comporti anche un *inconscio*, come condizione mai esplicitata della coerenza del proprio immaginario. In effetti è alquanto curioso osservare che il padre di Adam Smith (che peraltro egli non ha mai conosciuto, mentre è rimasto per tutta la vita accanto a sua madre) era un *doganiere*. È evidentemente un particolare che conferisce un significato particolare all'idea che gli uomini possano *godere* dei benefici della natura solo una volta che siano abolite le barriere doganali e, in senso più generale, qualsiasi frontiera. Si potrebbe supporre così che *la morte del padre*, e quindi l'estensione infinita dell'«impero materno», facilmente mascherabile in «femminismo», rappresenti la verità inconscia del capitale; e, al di là di questo, della stessa modernità.

B

Si può aggiungere che in un universo soggetto all'ipotesi di una mobilità generale (quello del movimento browniano della concorrenza perfetta, dove non esiste un domicilio e quindi non è possibile l'ospitalità), io, se sono smascherato, posso sempre ricominciare da un'altra parte, sotto un'altra insegna, le attività immorali che mi hanno assicurato il successo. Sta qui una delle principali difficoltà teoriche che incontrano tutti i tentativi filosofici governati dall'assiomatica liberale – tanto consapevoli (Olson, Axelrod, Harsany, Gauthier ecc.) quanto inconsapevoli (Rawls, Bourdieu ecc.) – che vogliono spiegare «scientificamente» che *c'è sempre un interesse a essere disinteressati.*

APPENDICE
PROMEMORIA

PREFAZIONE (1996)
ALL'OPERA DI CHRISTOPHER LASCH
LA RÉVOLTE DES ÉLITES ET LA TRAHISON DE LA DÉMOCRATIE

1

Ci fu un tempo in cui si supponeva che ciò che minacciasse l'ordine sociale e le tradizioni di civiltà della cultura occidentale fosse la ribellione delle masse. Oggi, invece, sembra che la minaccia principale provenga non dalle masse, ma da coloro che sono ai vertici della gerarchia.*

Christopher Lasch

Le nuove élite del capitalismo avanzato, profondamente radicate nell'economia planetaria e nelle sue tecnologie sofisticate, culturalmente liberali, ovvero «moderne», «aperte», addirittura «di sinistra», man mano che il loro potere cresce e si globalizza manifestano un crescente disprezzo per i valori e le virtù che un tempo erano alla base dell'ideale democratico.

Rinchiusesi nelle molteplici reti all'interno delle quali «nomadizzano», esse vivono il proprio ritrarsi nel mondo umanamente limitato dell'economia come una nobile avventura «cosmopolita»,

* Christopher Lasch, *La Révolte des élites et la Trahison de la démocratie*, Climats, Castelnau-le-Lez, 1996, p. 37 (trad. it.: *La ribellione delle élite e il tradimento della democrazia*, Feltrinelli, Milano, 2001).

mentre ogni giorno diventa sempre più evidente la loro drammatica incapacità a capire ciò che non è simile a loro: in primo luogo la gente comune dei loro stessi Paesi[1].

Nel suo libro-testamento[2], Christopher Lasch ha voluto porre la critica verso le nuove élite del capitalismo avanzato sotto il segno del «populismo», ovvero, conformemente al significato storico del termine, sotto il segno di una lotta radicale per la libertà e l'uguaglianza condotta in nome delle virtù popolari. Si sa fino a che punto i media ufficiali si impegnino con metodo, da qualche anno, a cancellare il senso originale di quel termine, all'unico scopo di accusare di «fascismo» e di «moralismo» (oggi il peggior reato d'opinione) qualsiasi tentativo della gente semplice di conservare una minima civiltà democratica e di opporsi alla crescente invadenza degli «esperti» nell'organizzazione della propria vita. Ciò per dire che molti di coloro che il sistema ha preposto alla difesa mediatica dei guasti che esso va provocando si affretteranno a far girare la voce – facendo mostra di rallegrarsene o di dolersene – che questo libro è «reazionario».

Comunque non è vietato sperare che il lettore intelligente sappia ancora farsi un'opinione propria.

2

Si sa che in americano la parola *liberal* ha un significato ambiguo, perché si applica tanto ai fautori dell'economia di mercato (che si collocano in genere «a destra») quanto ai sostenitori delle «idee nuove» e della «liberazione dei costumi» (che si suppone incarnino la «sinistra»). Tale ambiguità, chiaramente, colpisce soprattutto chi si rifiuta di ammettere «l'obsolescenza della scissione destra-sinistra»[3] e si ostina a credere che lo spirito del capitalismo contemporaneo si coniughi ancora all'etica protestante o alla difesa dell'«or-

1. Si sa, per esempio, che nel mondo dell'élite, situato «in nessun posto», l'uomo comune può solo apparire sotto la risibile foggia dei *deschiens*.

2. Lasch, che sapeva di essere condannato, è morto di una leucemia fulminante dieci giorni dopo avere terminato quest'opera.

3. Christopher Lasch, *The True and Only Heaven. Progess and its Critics*, Norton&Co, New York-London, 1991 (trad. it.: *Paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano, 1992).

dine morale». Tuttavia, da quando l'immaginario sociale prevalente è diventato quello dell'«universo cibernetico» e dell'iper-consumo generalizzato, è davvero difficile non notare che la forma di sensibilità imposta dall'ordine stabilito è ormai quella dell'«edonismo» liberal-libertario, che deve incessantemente celebrare i settori più ingannevoli dello spettacolo moderno: la pubblicità, lo show business e la sedicente «informazione».

Naturalmente l'«edonismo» così incoraggiato è una mercanzia alquanto adulterata, come del resto è il caso di gran parte dei prodotti dell'industria moderna, e ha ormai soltanto pochi rapporti con ciò che si designava un tempo con questo nome. Come ha rilevato Lasch, sta in questo l'errore fondamentale di Daniel Bell, un autore per il resto così perspicace, che ha messo «un segno di uguaglianza tra il consumismo e l'edonismo autentico»[4]. In realtà, «le condizioni di spirito che corrispondono al mondo del consumo sono piuttosto quelle di un'insoddisfazione e di un'ansia croniche [...]. L'individuo vi si trova continuamente sotto osservazione, non da parte di capisquadra o sorveglianti, ma di esperti di marketing e di sondaggi d'opinione, che gli dicono quali sono le preferenze degli altri e che cosa lui stesso deve, pertanto, preferire; o ancora di medici e psichiatri che lo esaminano allo scopo di scoprire in lui qualche sintomo di malattia che potrebbe essere sfuggito a un occhio poco esercitato»[5]. Tale è appunto, in definitiva, l'alienazione specifica in cui si dibatte al giorno d'oggi l'individuo liberal-libertario, prototipo umano ormai fabbricato in serie, che non è monopolio della sinistra, anche se essa rappresenta il suo rifugio preferito.

Questo individuo, in effetti, per rimanere nella norma deve immaginarsi continuamente di essere ai margini[6]; gli è necessario

4. Christopher Lasch, *The Minimal Self*, Pan Books, New York, 1984, p. 28 (trad. it.: *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'età di turbamenti*, Feltrinelli, Milano, 1996).

5. *Ibid.*

6. Numerosi militanti di sinistra «insorgono ancora contro la famiglia autoritaria, il moralismo antisessuale, la censura letteraria, l'etica del lavoro e altri pilastri dell'ordine borghese, mentre questi sono ormai stati scalzati o distrutti dal capitalismo avanzato. Quei radicali non si accorgono che la 'personalità autoritaria' non è più il prototipo dell'uomo economico. Il quale ha anch'esso lasciato il posto all'uomo psicologico del nostro tempo, ultimo esemplare dell'individualismo borghese»; Christopher Lasch, *La Culture du narcisisme*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2000, p. 24 (trad. it.: *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 1992).

credere di vivere nella trasgressione, nel libertinaggio, nella voluttà epicurea – modi di vita chiaramente al di sopra dei suoi poveri mezzi – per rimanere il pupazzo patetico che si agita disperatamente nell'universo noioso, tirannico e puritano dei consumi obbligatori e dei cambiamenti incessanti[7]. Si potrebbe quasi dire, ricorrendo a un linguaggio in disuso, che deve sforzarsi di essere di «sinistra» perché il mondo continui a essere di «destra».

Per tutte queste ragioni abbiamo ritenuto di lasciare alla parola *liberal* la sua ambiguità originale, così conforme allo spirito di Lasch.

Questa forma di alienazione era già stata mirabilmente descritta da Jacques Ellul, uno dei maestri di Lasch, nel suo *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Calmann-Levy, Paris, 1966. Vi si troverà anche una descrizione feroce e particolarmente riuscita del film di Robert Altman *Prêt-à-Porter*.

7. Se si preferisce lasciare da parte il mondo incomparabile della moda, la necessità di vivere la soggezione all'ordine della merce come una rivolta senza compromessi (cfr. il mito fondatore di James Dean) produce in genere gli effetti più grotteschi e più facili da manipolare nell'universo della «cultura Rock» e del suo romanticismo da bazar. Per questo, su «Libération» come su «Skyrock» o «Fun Radio», eserciti di educatori si dedicano con una pazienza infinita a convertire la rabbia improduttiva dell'adolescente edipico in energia sfruttabile dall'industria culturale.

PREFAZIONE (2000)
ALL'OPERA DI CHRISTOPHER LASCH
LA CULTURE DU NARCISISME

All'inizio del suo splendido libretto su George Orwell, Simon Leys fa notare, a ragione, che ci troviamo in presenza di un autore che «continua a parlarci con più forza e chiarezza della maggior parte dei commentatori e dei politici di cui leggiamo la prosa sui giornali del mattino»[1]. Fatte le debite proporzioni, questo giudizio si applica perfettamente all'opera di Christopher Lasch e, più in particolare, alla *Cultura del narcisismo*, che è senza dubbio il suo capolavoro. Si tratta infatti di un libro scritto più di vent'anni fa[2], ma che resta con ogni evidenza nettamente più attuale della quasi totalità dei saggi che, successivamente, hanno preteso di spiegarci il mondo in cui ci tocca vivere.

L'attualità straordinaria di questo testo si riferisce in primo luogo al tipo di argomento che tratta. Scegliendo di studiare i cambiamenti culturali e psicologici che accompagnano la modernizzazione del capitalismo sull'esempio privilegiato degli Stati Uniti, Lasch ha potuto agevolmente anticipare le principali evoluzioni che poco tempo dopo avrebbero costituito, con molte meno scusanti, il destino comune delle altre società occidentali[3]. Ci si sba-

1. Simon Leys, *Orwell ou l'horreur de la politique*, Hermann, Paris, 1984.
2. *The Culture of Narcissism* è stato pubblicato negli Stati Uniti nel 1979.
3. Si pensi all'avvertimento che Marx ha posto all'inizio del *Capitale*: «In quest'opera debbo indagare il modo capitalistico di produzione e i rapporti di produzione e di scambio che gli corrispondono. Fino a questo momento loro sede classica è l'Inghilterra. Per questa ragione è l'Inghilterra principalmente che serve a il-

glierebbe, però, a limitare l'originalità della *Cultura del narcisismo* a questo solo aspetto. In realtà, se quest'opera ha conservato nel corso degli anni l'essenziale della sua forza critica, lo ha saputo fare perché la prospettiva filosofica adottata dall'autore ha permesso di evitare al contempo le difficoltà e le aporie che gravano in genere su coloro che denunciano i misfatti del capitalismo insistendo a inscrivere le proprie critiche all'interno delle divisioni ideologiche imposte dal sistema stesso.

Grazie alla sua formazione intellettuale iniziale (il «marxismo occidentale» e, più nello specifico, quello della Scuola di Francoforte), Lasch si è trovato ben presto vaccinato contro il culto del «progresso» (o, come si usa dire adesso, della «modernizzazione»), che oggi rappresenta il catechismo residuale degli elettori di sinistra e quindi anche una delle principali risorse psicologiche che li tiene ancora attaccati a questa strana chiesa nonostante il suo evidente fallimento storico. Qualche anno più tardi, illustrando il suo percorso filosofico, Lasch arriverà a scrivere che il punto di partenza della sua riflessione è sempre stato «questo interrogativo abbastanza semplice: come mai tanta gente seria continua a credere nel progresso, mentre la mole di prove avrebbe dovuto indurli ad abbandonare una volta per tutte questa idea?»[4]. Ora, il semplice fatto di ammettere una domanda così sacrilega non solo permette di ricollegarsi a tanti aspetti dimenticati del socialismo delle origini[5], ma contribuisce anche a rimuovere una serie di interdetti teorici

lustrare lo svolgimento della mia teoria. Ma nel caso che il lettore tedesco si stringesse farisaicamente nelle spalle a proposito delle condizioni degli operai inglesi dell'industria o si acquietasse ottimisticamente al pensiero che in Germania ci manca ancora molto a che le cose vadano così male, gli debbo gridare: *De te fabula narratur*» (*Il Capitale*, Prefazione alla prima edizione, Einaudi, Torino, 1970, pp. 4-5).

4. Christopher Lasch, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, cit.

5. Nella storiografia delle rivolte popolari contro l'industrializzazione capitalista, se c'è un episodio che è sempre stato oggetto di censura o che è stato profondamente snaturato, se non demonizzato, è proprio la lotta dei Luddisti inglesi, all'inizio del XIX secolo, contro i fanatici del progresso industriale e della sua «idolatria mortifera dell'avvenire, che annienta le specie viventi, abolisce le lingue, soffoca le diverse culture e rischia perfino di far perire il mondo naturale nel suo insieme» (John Zerzan, *Aux sources de l'aliénation*, L'insomniaque, Paris, 1999). Per ritrovare il nucleo razionale di questa rivolta fondatrice, bisogna leggere il notevole saggio di Kirkpatrick Sale, *Rebels against the Future – The Luddites and their War on the Industrial Revolution. Lessons for the computer age*, Quartet Books, New York, 1995.

che, cristallizzatisi nel tempo, avevano finito per rendere praticamente inconcepibile qualsiasi possibilità di mettere in discussione in modo un po' deciso l'utopia capitalista. È così, per esempio, che la domanda posta da Lasch rende nuovamente possibile l'esame critico dell'identificazione ormai tradizionale (attraverso una forma qualunque della teoria sulle «astuzie della ragione») tra il movimento, considerato ineluttabile e in grado di assoggettare tutte le società al regno dell'economia, e l'effettivo processo di emancipazione degli individui e dei popoli. In altri termini, se si consente di tradurre i concetti a priori dell'intelletto progressista davanti al tribunale della ragione; se, quindi, si smette di ritenere come autodimostrata l'idea che qualsiasi modernizzazione di qualsiasi aspetto della vita umana rappresenti, in sé, un fatto positivo per il genere umano, allora non c'è più niente che possa *garantire teleologicamente* che il sistema capitalista – per il solo magico effetto dello «sviluppo delle forze produttive» – sia storicamente destinato a costruire, «con la fatalità che presiede alle metamorfosi naturali» (Marx), la tanto decantata «base materiale del socialismo», ovvero l'insieme delle condizioni tecniche e morali preposte al suo stesso «superamento dialettico». Per spiegarci con termini chiari, restando nell'ambito dei guasti che ben conosciamo, lo sviluppo di un'agricoltura geneticamente modificata, la distruzione metodica delle città e delle corrispondenti forme di urbanità, o ancora l'abbrutimento mediatico generalizzato e le sue cyberprotesi, non possono essere seriamente presentati, comunque la si voglia mettere, come presupposti storicamente necessari o semplicemente favorevoli all'edificazione di una società «libera, giusta e dignitosa»[6]. Troviamo qui, invece, altrettanti ostacoli evidenti all'emancipazione degli esseri umani, e quanto più questi ostacoli si svilupperanno e si accumuleranno (si pensi per esempio a certi guasti ambientali probabilmente irreversibili), tanto più difficile diventerà ripristinare le condizioni ecologiche e culturali indispensabili all'esistenza di una società davvero umana. Il che equivale a dire, essendo il capitalismo quello che è, che *il tempo lavora ormai contro gli individui e i popoli*, e che se questi si accontenteranno di

6. «*The free, equal and decent society*»: è questa la formula precisa dell'ideale politico di George Orwell. Cfr. l'introduzione di Sonia Orwell a *Essais, Articles, Lettres*, cit., vol. I, p. 8.

aspettare l'avvento di un mondo nuovo e migliore, quello che avranno effettivamente in eredità non sarà un mondo atto a realizzare le loro speranze, nemmeno le più modeste. Orbene, questa idea rappresenta la negazione stessa del dogma progressista, il quale per definizione afferma che la ragione finisce sempre per prevalere e che quindi è fin d'ora stabilito che il XXI sarà un grande secolo e l'avvenire sicuramente radioso. Per questo la critica dell'*alienazione progressista* deve diventare il primo presupposto di qualunque critica sociale. E purtroppo è una critica che fino a oggi non ha quasi superato la fase embrionale[7].

Se c'è un segreto nella mirabile chiaroveggenza di Lasch, non è comunque così difficile da scoprire. Il segreto sta nell'articolazione originale che è sempre stata alla base delle sue opere, tra un'assoluta impermeabilità ai miti modernisti da un lato e, dall'altro, una fedeltà mai smentita al *punto di vista* dei lavoratori e della gente semplice, ovvero di coloro che, per forza di cose, hanno l'abitudine di decifrare la società considerandola dall'unica prospettiva appropriata, cioè *dal basso verso l'alto*. Il vantaggio più concreto di un punto di vista del genere – insieme politico ed epistemologico – consiste nel rendere immediatamente percepibile l'illusione che conferisce alla sinistra *moderna*, nella sua ridicola «pluralità», quel poco di coerenza intellettuale di cui essa ha ancora bisogno per garantirsi quell'apparenza di autonomia che le è indispensabile per la sopravvivenza elettorale.

Questa illusione, per dir così trascendentale, è l'idea secondo la quale il sistema capitalista rappresenterebbe *per natura* un ordine sociale conservatore, autoritario e patriarcale, basato sulla costante rimozione del desiderio e della seduzione, una rimozione imposta dalla disciplina del lavoro, della quale la Famiglia, la Chiesa e l'Esercito sarebbero gli agenti privilegiati[8]. Si tratta di una rappresentazione indubbiamente comoda e confortante per uno spirito moderno. Essa pretende però che ci si dimentichi che già nel 1848

7. Sulle condizioni storiche e filosofiche che hanno accompagnato la formazione del paradigma progressista tra il 1680 e il 1730, si legga l'eccellente studio di Frédéric Rouvillois, *L'Invention du Progrès*, Kimé, 1996.

8. In questa audace analisi si riconosce il decoro filosofico quotidiano che l'industria dell'*entertainment* impone ai vari settori della «cultura giovanile» e della *ribellione remunerativa*.

Marx aveva preso la precauzione di invalidare *in anticipo* un'interpretazione dei fatti tanto folle quanto inverosimile. «La borghesia» ammoniva «non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, *quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali,* [mentre] l'immutata conservazione dell'antico modo di produzione era invece, per tutte le classi industriali precedenti, la prima condizione della loro esistenza». Per questo, aggiungeva, man mano che il sistema capitalista progredisce, «si dissolvono tutti i rapporti sociali stabili e fissi, con il loro seguito di concezioni e di idee tradizionali e venerabili; i nuovi rapporti invecchiano prima di essersi consolidati. Qualsiasi elemento di gerarchia sociale e di stabilità di casta se ne va in fumo, tutto ciò che era sacro è profanato».

Uno dei principali meriti teorici di Lasch è sicuramente quello di avere sempre preso sul serio questa ipotesi di Marx e di avere cercato di dimostrarne la forza illuminante su tutti gli aspetti della società americana. Naturalmente, quando si ammette che proprio come la nuvola porta la tempesta, il sistema capitalista porta con sé un continuo rovesciamento delle condizioni esistenti, si finisce inevitabilmente per imbattersi in una serie di conseguenze indesiderabili o iconoclaste. Da questo punto di vista, uno dei passi più sconvolgenti della *Cultura del narcisismo* resta certamente quello in cui Lasch sviluppa la tesi per cui la genialità di Sade (una delle vacche sacre dell'intellettualità di sinistra) consisterebbe nell'essere riuscito, «in un modo strano», ad anticipare già alla fine del XVIII secolo *tutte* le implicazioni etiche e culturali dell'ipotesi capitalista, così come era stata formulata per la prima volta da Adam Smith, sia pure con tutt'altro spirito. «Sade» scrive Lasch «immaginava un'utopia sessuale in cui ognuno avesse il diritto di possedere chiunque: gli esseri umani, ridotti ai loro organi sessuali, diventavano allora rigorosamente anonimi e intercambiabili. La sua società ideale riaffermava in tal modo il principio capitalista secondo il quale gli uomini e le donne, in ultima analisi, sono semplici oggetti di scambio. Essa incorporava poi, spingendola fino a una nuova e sorprendente conclusione, la scoperta di Hobbes, la quale affermava che la distruzione del paternalismo e la subordinazione di tutte le relazioni sociali alle leggi del mercato avevano eliminato gli ultimi vincoli alla *guerra di tutti contro tutti,* così come le illusioni rassicuranti che la mascheravano. Nello stato di

anarchia che ne risultava, il piacere diventava l'unica attività vitale, come Sade comprese per primo, un piacere che si confonde con lo stupro, l'assassinio, l'aggressione sfrenata. In una società che la riducesse a un semplice calcolo, la ragione non saprebbe imporre alcun limite al perseguimento del piacere né alla soddisfazione immediata di qualunque desiderio, per perverso, pazzo, criminale o semplicemente immorale che sia. Come si possono condannare, infatti, il crimine o la crudeltà, se non si parte da norme e criteri che trovano origine nella religione, nella compassione o in un'idea di ragione che respinga le pratiche puramente strumentali? Ma nessuna di queste forme di pensiero o di sentimento trova uno spazio logico in una società fondata sulla produzione di merce».

Se accettiamo questa analisi, diventa di colpo più facile cogliere i nessi metafisici essenziali che legano, *fin dall'inizio*, sia pure in modo chiaramente inconsapevole, i due momenti teorici dell'ideale capitalista: da un lato l'esortazione che si pretende *libertaria* ad affrancare l'individuo da tutti i «tabù» storici e culturali che si suppone siano di ostacolo al suo funzionamento di pura «macchina desiderante»; dall'altro il progetto *liberale* di una società omogenea in cui il mercato autoregolato costituirebbe l'istanza insieme necessaria e sufficiente per regolare a vantaggio di tutti il movimento browniano degli individui «razionali», ovvero liberati da qualsiasi considerazione filosofica che non sia quella del *proprio interesse ben inteso*. Quello che Lasch chiama l'«individuo narcisista moderno», con la sua paura d'invecchiare e la sua tipica immaturità (di cui l'americano della *middle-class* ne è la prefigurazione grottesca), altro non è, in fondo, che la manifestazione psicologica e culturale di quel compromesso liberal-libertario che nel tempo è diventato storicamente attuabile. Tutta l'arte di Lasch consiste nel saper definire con rigore come quell'incontro, sorprendente a prima vista, abbia finito per trovare nelle metamorfosi del capitalismo contemporaneo le condizioni pratiche di un'esistenza possibile.

Quando il consumo è celebrato come una forma di cultura a pieno titolo, con il suo immaginario e le sue convenzioni specifiche, nulla più si oppone a che i due volti metafisicamente complementari del paradigma liberale – volti che, per ragioni storiche, avevano dovuto finora presentarsi in modo indipendente e antagonista – si ricompongano, se non addirittura si fondano, in un'unica sensibilità tanto coerente quanto moderna. Si capisce bene come

un'analisi del genere abbia turbato, negli Stati Uniti come in Europa, le buone coscienze progressiste. Essa le costringeva ad ammettere che l'ingegnosa ipotesi capitalista, la *commercial society* immaginata da Adam Smith in risposta ai problemi politici del suo tempo, non traeva i propri principi (Individuo, Ragione, Libertà) da un passato di barbarie o dalle «tenebre del Medioevo», ma dall'assiomatica dell'Illuminismo, cioè, a pensarci bene, dalla stessa matrice culturale da cui è uscita la sinistra[9].

Non c'è affatto bisogno di sottolineare l'enorme portata politica della tesi sostenuta da Lasch. Essa getta fra l'altro una luce particolarmente nefasta sul destino di un'epoca che senza riderne ha visto il vessillo della rivolta passare progressivamente dalle mani di Rosa Luxemburg a quelle di una Ségolène Royal*.

La sinistra tradizionale, in effetti, nonostante la sua fede semplicista nel mito borghese del «progresso», aveva sempre conservato – soprattutto attraverso il controllo delle burocrazie sinda-

9. La distinzione moderna tra «destra» e «sinistra» (che è una trasposizione francese della contrapposizione nata in Inghilterra tra Tories e Whigs) corrisponde per tutto il XIX secolo al conflitto tra i sostenitori dell'*Ancien Régime* (cioè di una società agraria e teologico-militare) e i fautori del «progresso», per i quali la rivoluzione industriale e scientifica (forma pratica del trionfo della ragione) porterà con la sua sola logica a riconciliare l'umanità con se stessa. Il socialismo delle origini, invece, nel suo principio è perfettamente indipendente da questo dualismo. Esso rappresenta prima di tutto la traduzione in idee filosofiche delle prime proteste popolari (luddisti e cartisti inglesi, *canuts*, operai setaioli, di Lione, tessitori della Slesia ecc.) contro i disastrosi effetti sugli uomini e sulla natura dell'industrializzazione liberale. Per questo non si troveranno nelle pagine di Fourier o di Marx vibranti appelli all'unità di un misterioso «popolo di sinistra» contro l'insieme delle forze che si suppongono «ostili al cambiamento». E nel corso di tutto il XIX secolo i socialisti più radicali sono soprattutto attenti a non compromettere la preziosa autonomia politica dei lavoratori in occasione delle diverse ed effimere alleanze che sono costretti a stringere, ora contro le forze dell'*Ancien Régime*, ora contro gli industriali liberali. Solo dopo l'affare Dreyfus (e non senza appassionate discussioni) si opera veramente, *nel meglio e nel peggio*, l'inserimento massiccio del movimento socialista nel campo della sinistra, definito come quello delle «forze del progresso». Per convalidare questa operazione storica, feconda e ambigua nello stesso tempo, sarà a quel punto necessario mettere un diverso accento sulla genealogia del progetto socialista (e in questo ha un ruolo importante Durkheim). Si sceglie di vedervi non più e non tanto il prodotto della creatività operaia, quanto uno sviluppo «scientifico» del pensiero illuminista, reso possibile dall'opera del conte di Saint-Simon e importato poi, «dall'esterno», nella classe operaia.

* Dirigente del Partito socialista francese, nota per il suo gusto del potere e per il suo carattere autoritario [N.d.T.].

cali e di tanti comuni operai – un minimo di radicamento negli ambienti popolari e quindi di comprensione nei confronti delle loro culture e delle loro sensibilità. Per questo i programmi politici, e talvolta anche le lotte, conservavano generalmente un certo numero di elementi anticapitalisti, sopravvivenze concrete dei compromessi storici un tempo attuati tra la sinistra e il socialismo operaio.

A partire dagli anni Sessanta, però, la convergenza (per niente logica se vista retrospettivamente) dei diversi progetti di modernizzazione (che sul momento potevano sembrare indipendenti uno dall'altro) è riuscita a decomporre rapidamente il poco spirito anticapitalista che sopravviveva ancora nelle istanze dirigenti della vecchia sinistra. Prima con il declino accelerato della forza di seduzione dell'impero sovietico, cioè della triste *imitazione di Stato* del progresso capitalista; poi, e in modo infinitamente più decisivo, con l'ingresso dell'Europa occidentale nell'era del capitalismo consumista, e quindi con l'inevitabile collocazione *al centro stesso dello spettacolo* di quella «cultura giovane» che ha il compito di legittimare l'immaginario e di assicurare costantemente la circolazione, in mille confezioni diverse, della stessa attraente paccottiglia; infine, e soprattutto, con *la distruzione della classe operaia stessa,* che non vuol dire, ovviamente, la scomparsa reale degli operai (che in parte è un artificio statistico), bensì della *coscienza di classe che li univa,* scomparsa ottenuta per un verso con la metodica liquidazione dei quartieri popolari e, per l'altro, con le nuove forme di organizzazione del lavoro nell'impresa modernizzata e con le tecniche di management «antiautoritarie» che le hanno imposte[10].

Quella che in questi tempi battesimali è stata chiamata «Nuova Sinistra», in fondo altro non è se non l'eco di tali multipli processi. In questa corrente multicolore si deve anche scorgere una delle traduzioni politiche privilegiate della crescita di potere delle *nuove classi medie* – così ben descritte da Georges Perec – che, essendo

10. Su questa distruzione programmata della classe operaia, si veda l'interessante libro di Stéphane Beaud e Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière*, Fayard, Paris, 1999. Questa minuziosa inchiesta parte da una domanda di buon senso (quindi, ai nostri giorni, eminentemente sovversiva): «Come si spiega che gli operai rappresentano ancora il gruppo sociale più consistente della società francese mentre la loro esistenza rimane sempre più inavvertita?».

preposte all'inquadramento tecnico, manageriale e «culturale»[11] delle forme più moderne di capitalismo, sono condannate ad adattare la propria povera immagine alla sola attitudine di piegare la schiena davanti a qualsiasi innovazione; una patetica «flessibilità» umana che le rende le prede agognate degli psicoterapeuti e il prediletto target elettorale di qualsiasi sinistra «civile» e progressista. Solo grazie a questa particolarissima configurazione culturale si è finalmente offerta ai più ambiziosi esponenti della nuova sensibilità liberal-libertaria l'occasione storica di confiscare a proprio uso e consumo gli ultimi strumenti di lotta e di influenza di cui ancora disponevano le classi popolari.

Si è visto allora, nel corso di vari *pronuciamientos* (tra cui il famoso Congresso di Épinay, che lanciava il nuovo corso socialista), come gli operai e la loro tendenza *démodé* per la «lotta di classe» siano stati messi gradualmente al loro posto, senza che nessuno, apparentemente, se ne sia sorpreso, a tutto vantaggio di élite politiche e sociali ben più vivaci. Élite perfettamente consapevoli che, *all'alba del XXI secolo*, le distinzioni politiche decisive saranno quelle che, nell'interesse del genere umano, contrapporranno all'incorreggibile arcaismo delle classi popolari (ormai spesso rappresentate come un insieme ridicolo e minaccioso di «cafoni» o di «*deschiens*») l'insolente giovinezza intellettuale dei nuovi padroni del pianeta, ai quali «Libération» e «Le Monde» (per considerare soltanto la punta militante di questo ordine nuovo) assicurano una promozione quotidiana portata avanti con ammirevole dedizione ed efficacia[12].

Se *La cultura del narcisismo* si presenta come un libro così profetico, è perché Lasch, descrivendo con una precisione straordinaria, basata su dati empirici già disponibili all'epoca, le forme di individualizzazione imposte dal capitalismo consumista (quell'«uomo

11. Via via che l'immaginario consumista acquista una funzione sempre più decisiva nello sviluppo del capitalismo contemporaneo, la sua diffusione e la sua celebrazione diventano un'esigenza economica prioritaria. Nell'era della comunicazione di massa ciò vuol dire inevitabilmente che la *menzogna mediatica*, la *manipolazione pubblicitaria* e l'*abbrutimento spettacolare* (assicurati dallo show business e dai suoi artisti *impegnati*) tendono a diventare *una forza produttiva diretta*.

12. Il lettore interessato troverà una buona descrizione delle corrispondenti trasformazioni della sinistra inglese nel libro di Keith Dixon, *Un digne héritier*, Raisons d'agir éditions-Seuil, Paris, 1999.

psicologico del nostro tempo, ultimo esemplare dell'individualismo borghese»), ha delimitato *in anticipo*[13] lo stretto quadro psicologico e intellettuale al cui interno si sarebbero poi dibattuti i militanti della sinistra «plurale» e «moderna», e più in generale i rappresentanti di quelle nuove classi medie *la cui falsa coscienza è diventata lo spirito dei tempi*. Si chiarisce così il curioso destino – paradossale solo in apparenza – di una sinistra occidentale che dovunque, modernizzandosi, «ha rinunciato all'emancipazione sociale e si accontenta di gestire un'infermeria dove accoglie i feriti della guerra economica»[14], quando non prende su di sé il compito di con-

13. All'epoca Lasch non poteva evidentemente tenere conto delle nuove limitazioni politiche, economiche e tecnologiche (applicate sotto il nome di «globalizzazione») che il capitale avrebbe ben presto imposto all'intero pianeta per cercare di contrastare, estendendo brutalmente il campo e le forme della guerra economica, la caduta tendenziale del saggio di profitto, diventata evidente all'inizio degli anni Settanta. Tuttavia, da un punto di vista filosofico, questi cambiamenti sono in fin dei conti relativamente secondari. Contro il discorso positivista prevalente bisogna infatti ricordare che le «nuove tecnologie» possono far sentire i loro principali effetti sui rapporti umani solo in un mondo che sia già preparato culturalmente a riceverli. Il principio della macchina a vapore, per esempio, era già perfettamente noto nell'Alessandria del II secolo. Eppure, nelle condizioni culturali dell'epoca non ne sarebbe potuta derivare nessuna rivoluzione industriale. Per parte sua, il telefono mobile è riuscito a generalizzare tutti i suoi effetti d'inciviltà solo in un mondo in cui le forme autistiche dell'individualismo, insieme alla scomparsa delle frontiere della vita privata («tutto è politica»), avevano già raggiunto un apprezzabile grado di sviluppo per ragioni del tutto indipendenti dalla moderna tecnologia che lo ha reso possibile (anche se questa poi non fa che amplificare gli effetti che la precedono). Il lettore che volesse utilmente completare l'analisi di Lasch su tutti questi punti troverà una miniera di riferimenti precisi e di analisi intelligenti nell'opera fondamentale di Luc Boltanski ed Eve Chiappello, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

14. Secondo la formula di Philippe Cohen, *Protéger ou disparaître*, Gallimard, Paris, 1999. È possibile misurare la distanza percorsa dalla sinistra moderna esaminando il caso paradigmatico della città di Montpellier, il cui sindaco, Georges Frêche, uomo di sinistra visionario come solo l'epoca attuale è capace d'inventarne, si è messo in testa di raggiungere la modernizzazione integrale con qualche piano quinquennale. Ecco come il suo brillante braccio destro, responsabile del piano regolatore, presenta i fondamenti filosofici del grandioso progetto «Odysseum», punto d'orgoglio di quella esaltante crociata e di una radiosa utopia all'altezza dello splendido XXI secolo, cioè *giovane, tecnologica e civile*: «Ai teenager piace girare nei centri commerciali. Ci si orienta verso il piacere all'acquisto, verso il bisogno di convivialità in un ambiente reso sicuro. Odysseum è il nuovo quartiere dell'*incontro*, della *gioventù* e dei *moderni consumi*» («Gazette de Montpellier», 26 novembre 1999).

durre questa guerra con l'entusiasmo dei neofiti e lo zelo degli ultimi arrivati. Da parte loro, essendosi fatti spossessare di quel po' di autonomia politica che restava loro da questi volonterosi tutori dallo spirito tanto aperto (e che in maggioranza, va da sé, avevano fatto il loro addestramento dalla parte giusta delle barricate), *i vinti del mondo moderno* – cioè, come sempre, i lavoratori e la gente semplice – finiscono per ritrovarsi, per ragioni di simmetria, nella stessa situazione di impotenza degli operai del XIX secolo, quando non erano ancora dotati di organizzazioni politiche indipendenti. «A quello stadio» scriveva Marx, che non immaginava che dando forma teorica al passato stava preconizzando il futuro, «gli operai formano una massa dispersa per tutto il Paese e atomizzata dalla concorrenza. Il loro raggrupparsi in grandi masse non è ancora conseguenza della loro unione, ma è dovuto all'unione della borghesia che, *per raggiungere i suoi propri fini politici*, deve mettere in moto tutto il proletariato ed ha ancora il potere di farlo. In tale stadio i proletari non combattono dunque i propri nemici, ma *i nemici dei loro nemici*, gli avanzi della monarchia assoluta, i proprietari fondiari, i borghesi non industriali, i piccoli borghesi. Tutto il movimento storico è così concentrato nelle mani della borghesia: *ogni vittoria così ottenuta è una vittoria borghese*» (*Manifesto del partito comunista*, in *Scritti di Marx-Engels 1843-1852*, Lavoro Liberato, Milano, 1975, pp. 368-369). È questa la principale ragione storica che fa sì che da vent'anni ogni vittoria della sinistra corrisponde inevitabilmente a una sconfitta del socialismo.

Arrivato a questo punto, non stento a immaginarmi che la rivoluzione intellettuale quale ci viene proposta da Lasch sarà accolta molto male dal pubblico «illuminato», da chi si sa da sempre collocato, per diritto divino, nel campo del Bene e della Verità. Per un lettore che è prima di tutto preoccupato della *correttezza politica* delle proprie idee (evidentemente perché, per lui, un'idea non è tanto un mezzo per comprendere il mondo quanto per calmare le proprie inquietudini), non può esserci alcun dubbio su ciò che dà senso all'epoca presente: lo scontro titanico tra le fragili forze che cercano di radunare a stento gli eroici guerriglieri della modernità da un lato e, dall'altro, le orde dilaganti e potentemente organizzate della «Reazione» e del terribile passato. In una tale visione della storia, certamente molto suggestiva, è inevitabile che chi si ostina a sostenere che si tratta

pur sempre di classi dirigenti (per giunta globalizzate), e che queste si preoccupano prima di tutto di formare un'umanità nuova conforme ai propri interessi egoistici, va considerato come una persona affetta da un'evidente predisposizione alla paranoia. Quanto a voler combattere quelle potenti forze basandosi sulla dignità e sulle virtù delle classi popolari, è qualcosa che nella migliore delle ipotesi testimonia di una nostalgia fuori luogo per un mondo «scomparso», nella peggiore di un colpevole innamoramento per quel «populismo» di cui i media, unanimi, hanno il buon gusto di segnalare ogni giorno di quale bestia immonda sia gravido il suo ventre. Quando ci siamo assunti il rischio di riproporre *La cultura del narcisismo*, non era nelle nostre intenzioni (e nemmeno nelle nostre possibilità) di turbare il sonno intellettuale di quella parte del pubblico. Non è però da escludere che anche tra quei lettori ce ne sia qualcuno che riconosca al libro la virtù di sconvolgere le proprie abitudini intellettuali (cosa che per qualsiasi modernista è di solito una qualità) e quindi di imporre, con il suo carattere provocatorio, *la confutazione articolata che merita*. Bisognerà a quel punto che tali lettori abbiano anche il coraggio di arrivare a porsi la domanda che logicamente ne consegue. Come mai un'opera tanto stimolante – e per questo discussa in tutto il mondo – è stata pubblicata in Francia nel 1981 ed è andata rapidamente esaurita grazie a quel «passaparola» che nei regimi liberali funziona da *samizdat*, e questo senza che la critica *ufficiale*, tanto perspicace, si sia sentita in obbligo di dedicarle una sola analisi seria, all'altezza delle questioni poste dal libro, per non parlare della sociologia di Stato, in genere così loquace?

È vero che da molto tempo questo modo di fare è il marchio di fabbrica del paesaggio intellettuale francese e che qualunque libro stravolga davvero l'ordine stabilito e la sua buona coscienza *civile* è in genere condannato a uscire in un silenzio di piombo o sotto un diluvio di calunnie. Questa, però, è appunto una ragione in più per interrogarsi su tale bizzarra situazione e per cercare con ogni mezzo di trarne le implicazioni più evidenti. Il che non potrebbe magari voler dire che a forza di «modernizzarsi» gli intellettuali ufficiali e i personaggi dei media sono ritornati alle usanze di un'epoca in cui, come la descriveva Marx, «non si trattava più di sapere se questo o quel teorema era vero o no, ma se

era utile o dannoso, comodo o scomodo al capitale, se era accetto o meno alla polizia», e in cui pertanto «ai ricercatori disinteressati subentrarono pugilatori a pagamento, all'indagine scientifica spregiudicata subentrarono la cattiva coscienza e la malvagia intenzione dell'apologetica»? (Karl Marx, Prefazione alla seconda edizione del *Capitale*, Einaudi, Torino, 1978, p. 12). Se così fosse, la situazione sarebbe piuttosto disperata. A meno che, invece, non vi si legga, come aveva fatto Hegel, il segno irrefutabile del fatto che «tutto continua» e che quindi nessuno sia ancora in grado di sostenere che la *vecchia talpa* abbia scavato invano le sue gallerie. Scegliere l'interpretazione buona è forse solo una questione di temperamento. Quel che è certo, comunque vadano le cose, è che Christopher Lasch sarà tra coloro che più hanno dato una mano a questo *simpatico mammifero perché* insista nella sua opera ingrata. In tempi tanto strani e difficili, non conosco un modo migliore di raccomandare un libro.

PREFAZIONE (2001) ALL'OPERA DI CHRISTOPHER LASCH *CULTURE DE MASSE OU CULTURE POPULAIRE?*

Trasformare il mondo oggi non è più sufficiente: prima di tutto bisogna preservarlo. Poi potremo trasformarlo, molto e anche in modo rivoluzionario. Ma prima dobbiamo essere conservatori nel vero senso della parola, conservatori in un modo che nessuno di quelli che si dichiarano tali accetterebbe.

Günther Anders (1977)

Dalla metà del XVIII secolo, età in cui si esplica nelle sue linee principali, la metafisica liberale (o l'economia politica, che è la stessa cosa[1]) non ha mai smesso di annunciare agli uomini che avevano a portata di mano una società meravigliosa, capace di assicurare a tutti la pace, la felicità e la prosperità. Per *beneficiare* di tale nuova Gerusalemme sarebbe bastato rinunciare una volta per tutte ai loro colpevoli «arcaismi» e accettare finalmente di adeguare il proprio comportamento alle sole esigenze della ragione; di quella quanto meno il cui modello compiuto deriverebbe da una contabilità commerciale volta «alla massima felicità possibile del più gran numero possibile»[2].

1. Sulla nascita e le ripercussioni politiche e filosofiche di questa curiosa disciplina sono uscite di recente due opere notevoli: Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate*, L'Harmattan, Paris, 2000, e Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme,* Blusson, 2000.
2. Secondo la formula inventata da Beccaria e volgarizzata da Bentham.

I fondatori della dottrina capitalista, immaginando così i profili di un mondo che avrebbe avuto come unica religione l'economia, legittimavano in anticipo il progetto che avrebbe esteso perfino alla cultura e al divertimento gli implacabili principi della razionalità del mercato. Di fatto la metodica costruzione di una *cultura di massa*, cioè di un insieme di opere, di oggetti e di atteggiamenti concepiti e prodotti secondo le leggi dell'industria e imposti agli esseri umani *come merci qualsiasi*, ha senz'altro rappresentato uno degli aspetti più prevedibili dello sviluppo capitalista, un aspetto del resto analizzato e criticato in quanto tale, fin dagli anni Trenta, nelle opere precorritrici della Scuola di Francoforte.

Più difficile da prevedere (almeno per chi interpreta l'epoca presente ricorrendo ai sottotitoli della propaganda ufficiale) era invece il fatto che, dagli anni Sessanta, le critiche radicali all'industrializzazione della cultura sarebbero state a loro volta oggetto di riesame *nell'ambito stesso della sinistra*. In quel decennio, infatti, la riabilitazione della cultura di massa (e quindi delle «nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione» che ne sono il presupposto materiale immediato) cominciava a diventare un esercizio obbligato di quella «controcultura» (o, come la si chiamerà poi, «cultura giovane») che le frazioni più avanzate delle *nuove classi medie*, un po' in ogni parte del mondo occidentale, cominciavano a contrapporre alla «cultura borghese» con un entusiasmo e una buona coscienza direttamente proporzionali all'assenza di spirito critico. Il tutto intrapreso, inutile dirlo, in nome dell'idea, resa banale dai media e convalidata dalla sociologia di Stato, che qualsiasi critica un po' *radicale* dello spettacolo e dell'industria culturale potesse solo procedere da un pensiero conservatore, da un elitarismo borghese e, secondo gli psicologi, da uno *spirito infelice e nostalgico*.

Negli Stati Uniti chi ha saputo conferire a quest'opera di riabilitazione la forma mediatica ideale, cioè quella più ingenua e nello stesso tempo più sprovvista di coerenza intellettuale, è senza dubbio Herbert Gans[3]. Scrivendo il breve saggio che pubblichiamo oggi[4], Lasch decide appunto di fare i conti con uno dei personaggi emblematici della moderna sinistra americana.

3. Herbert Gans, *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, Basic Books, New York, 1974.

4. *Mass Culture reconsidered* è stato pubblicato per la prima volta nel numero di ottobre 1981 della rivista «Democracy».

Come si vedrà, la sua intelligenza filosofica è consistita innanzi tutto nel rifiutare le nuove regole imposte al dibattito intellettuale e dunque nel sostituire, come peraltro era uso a fare, *l'attacco alla difesa*. Invece di accontentarsi di una semplice confutazione delle scemenze moderniste di Herbert Gans, Lasch s'impegna a metterne in luce i due postulati nascosti, quei postulati che ancor oggi contribuiscono a conferire alla sensibilità liberal-libertaria quell'apparente incontestabilità che la istituisce in quanto conformismo della nostra epoca. Il primo postulato, che è la condizione stessa del discorso dell'economia politica, rimanda all'idea che l'essere umano – una volta privato di tutti gli orpelli simbolici[5] dalle diverse teologie del sospetto – sarebbe sostanzialmente solo un *consumatore*, cioè una semplice macchina desiderante costretta dalla sua natura a massimizzare la propria utilità in tutti i modi possibili[6]. Una volta data per scontata questa riduzione dell'uomo a consumatore, diventa *intellettualmente impossibile* obiettare alcunché a chi si ostina a replicare, conformemente ai principi della più antica sapienza commerciale, che *il cliente ha sempre ragione*. Se l'esercizio della libertà umana viene confuso con la questione delle scelte di un consumatore all'interno di un dato mercato, ognuno si trova legittimato a pretendere che, purché abbia l'etichetta del prezzo, ci sia sempre un'offerta che corrisponda a qualunque sua domanda, fosse anche la più assurda o la più immorale. Da un punto di vista liberal-libertario è così perfettamente legittimo difendere fino alle estreme con-

5. Il bravo Cavanna, scrivendo che «tutto ciò che è simbolico è ridicolo» («Charlie Hebdo», 14 febbraio 2001), riassume alla perfezione *l'antropologia del capitale*. Purtroppo, però, per vedervi il culmine della sapienza critica.

6. Il grande merito delle ricerche di Jean-Joseph Goux è quello di avere stabilito che il concetto di *utilità* – come funziona nell'ambito del discorso economico moderno – comprendeva in origine il passaggio costante dall'*interesse* al *desiderio*. Secondo la classica definizione di Charles Gide, l'utilità di una cosa designa, agli occhi dell'economista contemporaneo, la sola «proprietà di soddisfare un qualsiasi desiderio dell'uomo, ragionevole, stupido, perverso: che sia pane, diamanti o oppio non importa». Aggiunge Léon Walras, nel suo *Éléments d'économie pure*: «Non è qui il caso di tenere conto della moralità o dell'immoralità del bisogno cui risponde la cosa utile e da questa soddisfatto. Se una sostanza sia ricercata da un medico per curare un malato o da un assassino per avvelenare la famiglia, è una questione importantissima da altri punti di vista ma del tutto indifferente per il nostro. La sostanza è utile per noi in entrambi i casi e, forse, più nel secondo che nel primo». Su tutti questi problemi si legga anche Jean-Joseph Goux, *L'utilité: équivoque et démoralisation*, «Mauss», n. 6, 1995.

seguenze l'idea di un «diritto di tutti su tutto» (secondo la formula di Hobbes), compresi, per esempio, il diritto di sfruttare liberamente il prossimo, di accoppiarsi con il proprio cane o, ancora, di adoperarsi giulivamente per sostituire «l'uomo vecchio» (come lo chiamavano san Paolo e sant'Agostino) con «l'uomo nuovo» – ovvero, secondo la definizione più comunemente accettata oggi, con un «animale seduto che contempla uno schermo». Una sostituzione che indubbiamente rappresenta un progresso, ma la cui realizzazione integrale sembra richiedere un certo ricorso alla chimica, se non addirittura a qualche indispensabile modifica genetica[7].

Naturalmente è diventato molto difficile rimettere in discussione un postulato la cui «evidenza» è destinata a crescere parallelamente all'accumulazione del capitale. Il modo migliore per riuscirci rimane quello di cominciare a ristabilire le condizioni reali della sua genesi storica. È quindi necessario ricordare che il paradigma dell'*homo economicus* (come quello parallelo dell'*uomo-macchina*[8]) è apparso filosoficamente solo nel XVII e XVIII secolo. Perciò assume il suo significato solo una volta collocato all'interno dei processi storici che sono stati alla base della modernità, con il *disincanto del mondo* e con la progressiva emancipazione dell'*individuo* dalle varie tutele esercitate su di lui dai poteri tradizionali,

7. Il diritto di tutti su tutto («prendete i vostri desideri per realtà») ha come correlato logico – dato che nessuno è chiaramente disposto a cedere sul proprio desiderio – *il diritto di tutti a lamentarsi di tutto.* È per questa ragione che il progetto di un mondo in cui ognuno avrebbe il diritto di «vivere senza tempi morti e di godere senza limiti» comporta inevitabilmente un corollario pratico: la *guerra di tutti contro tutti per interposti avvocati*, una guerra che è solo all'inizio e non è più esclusivamente americana. Così, quando la *tirannia del politicamente corretto* finisce per rivolgersi contro la *tirannia del piacere* (proprio nel momento in cui l'universo mediatico esibisce ogni giorno l'unità dialettica di entrambe, per esempio con la caccia al pedofilo e la contemporanea esibizione delle Lolite), si assiste al curioso spettacolo del *Maggio '68 che querela il Maggio '68*, del Partito delle conseguenze che mobilita le proprie leghe della virtù per esigere l'interdizione delle proprie premesse. Ci vuole davvero la deliziosa ingenuità di un Philippe Sollers per leggere in tutte queste nauseanti ma logiche evoluzioni una sorta di ritorno al vecchio «ordine morale». Come se questo potesse rispuntare con il suo significato originale una volta che le sue basi pratiche siano state liquidate dal movimento autonomo dell'economia.

8. L'idea che l'uomo sia, in ultima analisi, solo un meccanismo complicato (qualunque sia la scienza deputata a spiegare questo meccanismo) rappresenta, se si porta a termine l'opera di *desimbolizzazione* implicita nell'utopia modernista, un ideale complemento epistemologico dell'economia politica. Naturalmente

cioè da quelli la cui autorità simbolica non poteva basarsi su di un appello alla ragione o all'*interesse ben inteso*[9]. È sufficiente sviluppare quanto basta questo punto fondamentale per far crollare in un sol colpo il secondo postulato della sinistra *moderna* (e forse, malauguratamente, di qualunque sinistra possibile): l'affermazione che il sistema capitalista rappresenterebbe una forma compiuta di conservatorismo sociale, politico e culturale e che costituirebbe, nel suo progetto metafisico come nelle realizzazioni pratiche, una semplice *forza del passato*, basata sul dominio privilegiato dell'Esercito, della Chiesa e della Famiglia patriarcale. Basta invece un minimo di conoscenze storiche per attestare che, dai fisiocratici a Turgot o ad Adam Smith, l'ideologia liberale non ha mai smesso di prendere in prestito proprio dalla filosofia illuminista la totalità delle categorie filosofiche necessarie alla sua formazione (Individuo, Ragione, Progresso, Libertà). In un certo senso si può anzi affermare che solo l'economia politica, in quanto religione del capitale, ha saputo portare l'individualismo illuminista alle sue *estreme conseguenze logiche*: una *monadologia* radicale in cui il mercato resta l'unica istanza capace di prestabilire l'armonia tra individui razionali definiti ipoteticamente come privi di filiazioni o legami particolari, cioè come semplici *calcolatori egoisti*[10].

questa «meccanizzazione» immaginaria dell'uomo trova, a partire da un certo momento storico, la propria controparte nella corrispondente «umanizzazione» della macchina. Per questo, quando la logica dell'emancipazione assoluta finisce per sottrarre l'individuo agli ultimi obblighi del dono (Mauss) e della *common decency* (Orwell), producendo in tal modo una serie di figure realmente patologiche come quella del cyber-consumatore moderno, narcisista e creativo, nulla si oppone più realmente a che l'uomo s'innamori della macchina, che sia un computer, un *tamagochi* o una delle famose *real dolls* che cominciano a diffondersi negli Stati Uniti. Su questo inizio di realizzazione dell'incubo di Villiers de l'Isle-Adam, si troverà qualche interessante osservazione relativa al caso giapponese nel libro di Étienne Barral, *Otaku. Les enfants du virtuel*, Denoël, Paris, 1999.

9. Il processo di emancipazione infinito degli individui, rispetto a quei poteri tradizionali, ha naturalmente il suo contraltare storico: il progressivo assoggettamento di quegli stessi individui a nuovi dispositivi di dominio e a nuove autorità simboliche: lo Stato moderno e i suoi giuristi, il mercato autoregolato e i suoi economisti e, ovviamente, l'*ideale della scienza* quale fondamento immaginario e simbolico di questo nuovo insieme storico.

10. Su tutt'altro piano sarebbe interessante analizzare ciò che costituisce, nell'opera di Sade e di Stirner, un *parallelo letterario* del lavoro concettuale dell'economia politica.

Solo oggi è possibile cominciare a misurare esattamente gli effetti politicamente catastrofici dovuti alla convinzione che l'ordine economico liberale abbia un carattere conservatore. Questo postulato insensato ormai da trent'anni continua a spingere *meccanicamente* i militanti di sinistra a considerare l'adozione a priori di qualsiasi atteggiamento modernizzatore o *provocatorio* – sul piano tecnologico, etico o di altra natura – un gesto che è sempre e *per definizione* «rivoluzionario» e «anticapitalista». Confusione terribile che, è vero, ha sempre avuto l'incomparabile vantaggio psicologico di autorizzare chi ne è soggetto a vivere la propria subordinazione all'ordine industriale e mercantile come una modalità esemplare di «attitudine ribelle».

Si può considerare tutta l'opera di Lasch come una critica a questa illusione micidiale e come un tentativo di dedurre da questa critica un *programma democratico radicale*, capace pertanto di evitare i tradizionali vicoli ciechi (totalitarismo o collaborazione di classe) in cui la sinistra ha sempre avuto il dono di trascinare i propri seguaci. Ciò che rischia di intrigare chi è posseduto dal demone della classificazione è il fatto che la critica di Lasch a quel vero e proprio *etnocentrismo del presente* che in fondo costituisce lo spirito progressista («chi è vissuto prima di me ha, *per questa stessa ragione*, un grado di umanità inferiore al mio») è sempre articolata nel modo più netto alla difesa intransigente di tutti gli aspetti emancipatori dell'individualismo illuminista. In effetti, sono proprio quel rapporto singolare con la tradizione illuminista e la sua capacità filosofica[11] di tenere tranquillamente insieme, senza il minimo sforzo apparente, momenti teorici solitamente disgiunti nel dibattito politico moderno (in quanto *ufficialmente incompatibili*) a conferire agli scritti di Lasch la loro coerenza reale e la loro originalità rigenerante. Un'originalità che, del resto, ha spesso sconcertato i suoi avversari, al punto che essi hanno in genere ritenuto più conveniente far passare la sua opera sotto silenzio. Come il lettore potrà constatare, *Mass Culture reconsidered* rappresenta, da questo punto di vista, un'illustrazione particolarmente convincente di quella dialettica inclassificabile che decostruisce in modo sintetico ma feroce e definitivo l'assiomatica liberal-libertaria. Vent'anni

11. Capacità filosofica che era già quella di un William Morris o di un George Orwell.

dopo io non ritengo che ci siano molti appunti da fare a quella decostruzione. Confesso però di essere molto curioso di vedere che cosa sapranno inventarsi ancora (silenzio o calunnia?) gli instancabili *spin doctors* di «Le Monde» e di «Libération» per cercare di sterilizzare ancora una volta[12] la critica di Lasch a quell'ordine che li fa vivere e che assicura il loro comfort intellettuale.

12. I titoli di Lasch tradotti in francese sono già tre. Per riprendere l'espressione di Gilles Tordjman, si deve dire a questo proposito che il silenzio della critica ufficiale è stato «assordante».